
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME VI

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES
ET DE NOTICES
RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME VI



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1915.

LA PÉRIODE COMPRISE ENTRE LA XIIE ET LA XVIIIE DYNASTIE.

SYNTHÈSE HISTORIQUE ET HISTOIRE DE LA TRADITION ULTÉRIEURE,

PAR

M. R. WEILL.

SECTION I.

Synthèse historique et chronologie.

CHAPITRE PREMIER.

ESSAI D'UNE RECONSTRUCTION GÉNÉRALE.

Arrivés au terme de la longue analyse documentaire qui fait l'objet des études antérieures, nous pouvons essayer d'en rassembler les résultats pour un coup d'œil d'ensemble, de manière à obtenir, dans la mesure où cela est possible, un tableau des événements qui s'écoulèrent depuis la fin de la XIIe dynastie jusqu'à l'avènement de la XVIIIe. Les grandes lignes sont assurées suffisamment pour qu'on ait le droit d'ébau-

cher la construction d'un récit véritable, étant entendu qu'à ce récit les faits de détail manqueront le plus souvent, et que, même en ce qui concerne des circonstances de portée historique plus générale, nous resterons, plusieurs fois, dans le domaine des simples probabilités. Nous nous attacherons soigneusement, d'ailleurs, à éviter ici toute hypothèse, voire toute discussion nouvelle; nous voulons simplement recueillir et mettre sous la forme d'un exposé suivi les faits, tantôt certains, tantôt plus ou moins hypothétiques, qui se sont dégagés progressivement au cours des précédentes recherches.

Les derniers souverains de la XIIe dynastie disparurent dans une révolution dont nous ignorons toutes les circonstances, sauf qu'elle mit sur le trône un usurpateur qui prétendait ne point tenir son pouvoir des grands rois dont il occupait la place. Il prit pour nom solaire celui de *Sekhemre-Khoutaoui*, d'un type jamais employé encore dans les titulatures pharaoniques. De son nom personnel, s'appelait-il *Penten* ou *Amenemhat-Sebekhotep?* Il semble qu'il y ait eu deux rois Sekhemre-Khoutaoui, respectivement nommés *Penten* et *Amenemhat-Sebekhotep* dans le deuxième cartouche. L'un d'eux, vraisemblablement le successeur immédiat de la XIIe dynastie, régna au moins quatre ans, et sans doute point davantage; il exerçait, d'un bout à l'autre de l'Égypte, une autorité apparemment intacte.

Au premier Sekhemre-Khoutaoui succéda un certain *Sekhemkare* qui pour le choix de son nom solaire jugea bon, comme on voit, de revenir à des formes plus traditionnelles. On croit apercevoir qu'il régnait encore sur l'Égypte entière, mais, de même qu'il y a deux rois Sekhemre-Khoutaoui, il y a deux Sekhemkare, l'Horus *Mehabtaoui* et l'Horus *Sankhtaoui*, et il est difficile de faire le départ exact des monuments de l'un et de l'autre. L'Horus Mehabtaoui a pour nom personnel *Amen-*

emhat-Senbef, remarquablement analogue à celui d'Amenemhat-Sebekhotep. Tous quatre, les deux Sekhemre-Khoutaoui et les deux Sekhemkare, sont certainement très voisins les uns des autres, mais nous ignorons dans quel ordre; il est seulement acquis que l'un des Sekhemkare suivit un des Sekhemre-Khoutaoui, lequel était le premier de tout le groupe.

A côté d'eux se place un troisième souverain au nom personnel formé avec celui d'Amenemhat, *Saukhabre Ameni-Antef-Amenemhat*, puis un roi *Snofirabre Senousrit*: non seulement par les noms d'Amenemhat et de Senousrit qui leur appartiennent, mais aussi par tous les détails de leurs titulatures divines, ces divers rois manifestent le désir de s'apparenter avec la XIIe dynastie. Snofirabre Senousrit semble être parent d'un certain Pharaon *Re-Khoutaoui Ougaf*, dont le nom solaire, d'un type singulier, rappelle à la fois celui des rois Sekhemre-Khoutaoui et celui du *Re-Nibtaoui* connu de la XIe dynastie. Voici encore plusieurs rois très proches, dont les noms personnels sont ceux de simples particuliers, comme étaient ceux de *Penten* et d'*Ougaf*: un *Menkhaoure Anab*, un *Ne-kha-Nematre Khenzer*; ce dernier Pharaon était particulièrement fidèle au souvenir d'Amenemhat III, dont le culte devait persister et dominer de si remarquable manière, un peu plus tard, les tendances de plusieurs familles royales.

Tous les rois qu'on vient de citer sont obscurs et certainement très faibles; ils semblent former une petite dynastie, dont la puissance aurait été reconnue généralement tout d'abord, jusqu'au temps du premier Sekhemkare, mais qui se serait, ensuite, laissé confiner en Thébaïde, dans un domaine ne dépassant guère Abydos vers le Nord. La plupart des personnages de la famille ne font que paraître et disparaître, et il est extrêmement probable que leurs règnes ont été très courts. A leur époque, vraisemblablement, se placent quelques souverains tout aussi mal définis qu'eux-mêmes et qui portent la

couronne sur d'autres points de l'Egypte divisée, un certain Amou, *Hotepabre Amou-Hornouztefef*, à Assiout, un petit *Amenemhat* (Horus *Her-ab-Shedit*) dans le Fayoum, un *Smenkhkare Mermashaou* à Tanis.

Même la Haute-Égypte était morcelée, et il est à supposer que l'autorité des princes thébains, limitée au Nord à Abydos, s'arrêtait, au Sud, à la frontière d'une principauté indépendante qui avait Elkab pour capitale. A Thèbes, cependant, dans ce domaine très restreint, une autorité royale arrive à se reconstituer en peu de temps. On voit paraître une famille princière véritable, celle des *Antef*, plus qualifiés pour la domination, sans doute, que les chétifs personnages auxquels ils succédaient. Les Antef, qui descendent peut-être de la vieille famille, essentiellement thébaine, de leurs homonymes de la XI[e] dynastie, ne jugent pas nécessaire de rattacher leur royauté au souvenir des Senousrit et des Amenemhat; tout au contraire, le prédécesseur dont ils suivent la tradition est justement Sekhemre-Khoutaoui, l'usurpateur qui s'assit sur le trône des grands Pharaons antérieurs. C'est ce qu'exprime l'instauration du nom solaire en *Sekhemre*-[X], véritable signe dynastique auquel la famille thébaine devait rester fidèle, à une seule exception près, jusqu'après la fin du temps des Sebekemsaf.

Les relations de famille entre les rois Antef sont quelque peu incertaines. Il semble que le premier en date fut *Sekhemre-Harhermat Antef*, très peu connu, père probable de *Sekhemre-Apmat Antef-â*, qu'il convient d'inscrire à la deuxième place; à Sekhemre-Apmat succéda son frère, *Noubkhopirre Antef*, dont la titulature, de curieuse manière et contrairement à ce qui a lieu pour toutes celles qui l'environnent, se rattache à celles de la XII[e] dynastie. Les Antef sont de très petits princes et le savent; ils portent, officiellement, le titre de *Rois du Sud*; le plus tranquillement du monde, ils s'accommodent de l'état

de fractionnement dans lequel se trouve l'Égypte. Sous leur domination, la principauté thébaine paraît jouir d'une certaine prospérité, car Noubkhopirre construit de belles chapelles à Abydos et à Koptos. Noubkhopirre régna au moins trois ans, et peut-être beaucoup davantage. A l'exemple de ses prédécesseurs de la XIe dynastie et de son frère Sekhemre-Apmat, il installa son tombeau [1] dans la vieille nécropole de Drah abou'l Neggah, où devaient également venir reposer les Sebekemsaf, ses premiers successeurs. Ces tombes royales de Drah abou'l Neggah sont de modestes édifices en brique crue, recouvrant un caveau peu profond, mal dissimulé et facile à atteindre, présentant la forme extérieure d'un pyramidion posé sur un socle cubique. Où sont les gigantesques pyramides d'Illahoun et de Dahchour? Les Antef ne les connaissent point; ils ne connaissent point les choses du Fayoum, ils sont Thébains et se conforment à d'anciens usages de Thèbes, en vigueur dès avant la XIIe dynastie.

Noubkhopirre Antef avait pour épouse une certaine reine *Sebekemsaf*, dont il y a des raisons de croire qu'elle était également sa sœur [2]. La position et le nom de cette reine accusent les conditions d'immédiat voisinage où les Antef et les Sebekemsaf sont ensemble, et l'on peut supposer que le premier des rois Sebekemsaf a été le fils de la reine Sebekemsaf et de Noubkhopirre. Des deux rois *Sebekemsaf* que nous connaissons, le premier en date est sans doute celui qui porte le nom solaire *Sekhemre-Ouazkhaou*. Comme ses prédécesseurs, il avait pour domaine les cantons de Thèbes, de Koptos et d'Abydos;

[1] L'emplacement exact du tombeau de Sekhemre-Apmat est inconnu; ce tombeau n'a vraisemblablement été violé et dépouillé qu'au commencement du XIXe siècle. Le tombeau de Noubkhopirre fut ouvert et pillé en 1827, puis découvert à nouveau par Mariette.

[2] D'après la manière dont il est parlé de l'ancienne princesse, au temps de la XVIIIe dynastie, par les scribes de la reine Ahhotep, qui faisait restaurer son tombeau.

il envoyait des expéditions aux mines du ouadi Hammamat, dans le désert entre Koptos et la mer Rouge. Il régna au moins sept ans, et fut enseveli à Drah abou'l Neggah, non loin des sépultures des Antef, et dans un tombeau analogue [1].

Sekhemre-Ouazkhaou avait un fils, nommé, comme lui, Sebekemsaf: c'est probablement ce prince qui régna, après son père, sous les noms de *Sekhemre-Seshedtaoui Sebekemsaf*. L'épouse de Sekhemre-Seshedtaoui, la reine *Noubkhas* [2], n'était pas d'extraction princière: outre son père *Sebekdoudoubebi* et sa mère *Douaitnofrit*, nous connaissons un grand nombre de ses parents, sa grand'mère maternelle *Hemou*, son oncle paternel *Ankh*, ses cinq frères, *Ankhit-f-her-nib-Soumnou*, *Sebekhotep*, *Sebekemsaf*, *Nibankh* et *Sebekemhat*, ses cinq sœurs, *Noubemheb*, *Noubemkhouit*, *Nibitemnoub*, *Sebeknofirou* et *Nibpou*, puis ses enfants, c'est-à-dire ceux du roi, trois filles, *Khonsou*, *Bebites* et *Douaitnofrit*, dont l'aînée, Khonsou, fut mariée à *Ai*, prince héréditaire d'Elkab. Nous connaissons, de même, de nombreux contemporains de Sekhemre-Seshedtaoui et de Noubkhas, notamment une dame *Ia-ab*, amie de la reine sans doute, et qui juge convenable de nous présenter ses trois enfants, son père, ses cinq frères et la descendance complète de l'un d'eux, nommé Sebekhotep, jusqu'à la troisième génération [3]; puis un chef du domaine de la reine, nommé

[1] L'emplacement exact du tombeau est inconnu; il fut ouvert et pillé en 1827, en même temps que celui de Noubkhopirre Antep.

[2] Malgré la relative abondance de la documentation sur la famille de la reine Noubkhas, nous ignorerions qu'elle fut la femme de Sekhemre-Seshedtaoui, sans les indications de la XXe dynastie au papyrus Abbott; nous avons expliqué en détail la gênante singularité que présentent les tableaux généalogiques de cette époque (loi de l'*omission des maris*) et qui fait passer sous silence, lorsqu'il s'agit de Noubkhas, son royal époux et l'illustre mari de sa fille.

[3] C'est sans doute à cette dame Ia-ab, désireuse de figurer, avec sa famille, aux côtés de la reine et de ses parents, que nous devons la *stèle de Noubkhas* et les précieux renseignements généalogiques qu'elle nous apporte.

Khemmes-Niboui, père d'une certaine princesse *Sebekemsaf*, puis un officier de Sekhemre-Seshedtaoui, le scribe *Sebekhotep*, fils de Sebeknekht et de la dame Sebekhotep, époux d'une certaine *Aouhetab*. Parmi les contemporains de Sekhemre-Seshedtaoui et de son prédécesseur Sekhemre-Ouazkhaou Sebekemsaf, il faut compter, enfin, plusieurs personnages pharaoniques qui ont l'apparence d'être des rois secondaires, des princes de la famille thébaine portant la couronne dans quelque ville de la principauté : au sein des familles régnantes se développait, on en rencontre un peu plus tard de nombreux indices, le sentiment d'une sorte de « banalisation » de la qualité royale, qui résultait de l'amoindrissement même de cette qualité, simultanément dévolue à plusieurs souverains qui se partageaient l'Égypte. On peut ainsi comprendre qu'aux environs de Thèbes aient porté les titres royaux un certain *Sekhemre-Nofirkhaou Oupouaitemsaf* et un autre roi *Sekhemre-Ouahkhaou Rahotep*, le plus probablement au temps de Sekhemre-Ouazkhaou, et un peu plus tard, sous Sekhemre-Seshedtaoui, un roi *Sekhemre-Smentaoui Thouti* et un autre encore, *Sekhemre-Sankhtaoui*, au nom personnel inconnu. Le roi Thouti est en relation avec une reine *Mentouhotep*, sans doute sa femme, qui était fille du vizir Senbhenaf et d'une princesse Sebekhotep.

Les Pharaons de l'époque des Sebekemsaf sont parfois encore *rois du Sud*, mais le plus souvent ils préfèrent porter les titres royaux complets. Sous leur domination, la principauté thébaine, si elle n'a point élargi son territoire, s'est au moins affermie et organisée, et ils surent accroître sa force en l'unissant, par des liens qui se montrèrent durables, à la puissante et voisine principauté d'Elkab : la fille du deuxième Sebekemsaf, nous l'avons dit, devint la femme du prince d'Elkab, Ai, comte indépendant dont les successeurs, en l'espace d'une ou deux générations, arrivèrent à abdiquer entre les mains des rois thébains et devinrent leurs serviteurs fidèles.

Sekhemre-Sesbedtaoui et la reine Noubkhas furent ensevelis, à Drah abou'l Neggah, dans un même tombeau, analogue à ceux des prédécesseurs immédiats du souverain [1]. La mort de Sekhemre-Seshedtaoui ouvrit une crise de succession dont nous ne savons pas s'il fut plus ou moins facile de sortir, car le roi ne laissait point de fils. Son successeur fut un personnage du nom de Sebekhotep, d'extraction non princière, fils du prêtre *Mentouhotep* et d'une dame *Aouhetabou :* il régna sous les noms de *Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep* [2], et c'est le premier des Sebekhotep royaux qui paraissent dans l'histoire. Bien que la continuité familiale, entre le dernier Sebekemsaf et lui, soit rompue, le nouveau roi se tient le plus fidèlement possible dans les traditions onomastiques de ses prédécesseurs, et proclame ainsi qu'il est leur successeur légitime. Il les continue effectivement, à ce qu'il semble, dans leur politique d'alliance avec les princes d'Elkab. Son contemporain à Elkab fut sans doute Ai, le gendre de Sekhemre-Seshedtaoui, mais on peut admettre qu'il connut également le successeur d'Ai, *Sebeknekht*, encore *prince héréditaire*, et qui reçut de Sekhemre-Souaztaoui, peut être au nom du roi et après sa mort, une importante concession territoriale. Ce Sebeknekht était très probablement le fils aîné d'Ai, dont nous connaissons un autre fils, l'officier *Nofirhotep;* ces deux personnages, Sebeknekht et Nofirhotep, sont quelque peu plus jeunes que le roi Sekhemre-Souaztaoui, et doivent plutôt être considérés comme contemporains de son successeur.

La famille du roi nous est assez bien connue. Nous savons que sa femme, la reine *Auni*, lui avait donné deux filles, une

[1] Le tombeau, violé dès le temps du Nouvel Empire, a été retrouvé sur place en 1898, grâce aux curieuses et précises descriptions des procès-verbaux de vérification de la XXe dynastie.

[2] On se rappelle qu'il est vérifié directement, par des indications historiques, que Sekhemre-Seshedtaoui et Sekhemre-Souaztaoui se placent, approximativement, dans deux générations humaines consécutives.

certaine « reine » *Aouhetabou* surnommée *Fent*, et *Ankittoutou*; que son frère, *Senb*, avait épousé la dame *Nibitatef* et eu d'elle quatre enfants, deux fils, *Sebekhotep* et *Mentouhotep*, et deux filles, *Aouhetabou* et *Hent*. On voit qu'il y a dans cette famille trois femmes nommées Aouhetabou, la grand'mère (la mère du roi) et deux de ses petites-filles, les deux cousines germaines[1]; on se rappelle que d'autres contemporaines de Sekhemre-Seshedtaoui portent le même nom caractéristique.

De même que son prédécesseur le dernier Sebekemsaf, Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep disparut sans laisser de fils. Mais il avait des neveux, les deux fils de son frère Senb, et l'on se demande si l'aîné des deux, Sebekhotep, n'a pas succédé à son oncle et n'a pas été ce roi *Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep*, très peu connu[2], mais dont la parenté avec Sekhemre-Souaztaoui est évidente; il se pourrait même — nous sommes ici dans l'hypothèse — que ce neveu de Sekhemre-Souaztaoui eût épousé l'aînée de ses cousines, Aouhetabou-Fent, et qu'on trouve ici l'explication du titre de « reine » que porte cette princesse. En tout cas, le règne de Sekhemre-Gergtaoui dut être très court. Peut-être fut-il renversé par la violence, car il est le dernier, sur le trône de Thèbes, des Pharaons qui forment leur nom solaire selon le type, déjà ancien, de *Sekhemre*-[*X*]; ce type disparaît brusquement et définitivement, nous donnant à penser que les rois de la « dynastie » *Sekhemre* ont eu pour successeurs des princes animés, au moins ostensiblement, d'intentions différentes, et désireux de rattacher leur maison à d'autres ancêtres.

Révolution civile ou religieuse? Simple révolution de palais? Tout ce que nous apercevons, c'est que la nouvelle famille

(1) Cette transmission du nom de la grand'mère à la petite-fille est très habituelle à cette époque; on en trouve de nombreux exemples dans les généalogies du temps de Noubkhas.

(2) Seulement connu par un petit nombre de mentions du Nouvel Empire.

royale, répudiant la forme onomastique qu'avait créée Sekhemre-Khoutaoui l'usurpateur, reprend des traditions qui sont celles de la XII[e] dynastie; il semble même, par instants, que ses membres cherchent à établir un lien entre eux et les très obscurs *Amenemhat*, fidèles ou descendants de la grande dynastie, que l'usurpateur avait eus pour successeurs immédiats en Haute-Égypte. Les premiers des nouveaux rois sont deux frères, qui règnent sous les noms de *Khasekhemre Nofirhotep* et de *Khanofirre Sebekhotep*, d'extraction non princière, fils, l'un et l'autre, de *Ha-ankh-f* et de la dame *Kemi*[1]. Peut-être ont-ils régné ensemble, Nofirhotep ayant disparu le premier; peut-être furent-ils rois successivement, Nofirhotep venant en première ligne.

Sous le règne de ce *Khasekhemre Nofirhotep*, on constate que la domination thébaine s'élargit; Sebeknekht, à Elkab, porte toujours ses titres de prince féodal indépendant, mais cela n'empêche pas le roi thébain de pénétrer, vers le Sud, jusqu'au delà de la cataracte, en même temps que, dans la direction opposée, on le rencontre au Fayoum: la restauration de l'unité égyptienne, dès ce moment, était commencée, et elle allait progresser rapidement au cours des années suivantes.

Outre le père et la mère du roi, déjà nommés, nous connaissons sa femme, la reine *Senseneb*, ses fils, *Sehathor*, *Sebekhotep* et un *Ha-ankh-f* nommé comme son grand-père maternel, sa fille *Kemi*, qui fait revivre le nom de sa grand'mère,

[1] L'un et l'autre des deux rois frères ont consacré, à leur père et à leur mère, de petits scarabées dont le but paraît être de faire participer à la gloire royale ces parents qui n'avaient pas régné eux-mêmes. Sekhemre-Souaztaoui, qui, lui aussi, était fils de simples particuliers, avait fait, en l'honneur de ses père et mère, des scarabées absolument analogues, dont l'extrême ressemblance avec les scarabées *paternels* et *maternels* de Nofirhotep et de Sebekhotep fournissent une confirmation très caractéristique de la position de contact dans laquelle ces divers rois sont ensemble. Rappelons aussi qu'on a l'indication, par les monuments, que Sekhemre-Souaztaoui et Khasekhemre Nofirhotep appartiennent à deux générations humaines consécutives.

enfin un autre parent *Nibankh*, fils d'un certain *Sebekhotep*. Les fils du roi ne régnèrent pas; on peut supposer qu'il y avait eu, dès le début, association pour le trône entre Khasekhemre et son frère, et qu'une fois Khasekhemre disparu, — nous avons de lui une date de l'an 2, relative à la participation royale aux fêtes d'Osiris à Abydos, — le frère cadet, évinçant ses neveux, prit toute la royauté pour lui-même. Il fut le roi *Khanofirre Sebekhotep*, le plus heureux et le plus puissant de tous ceux qui tentèrent de refaire une monarchie dans l'Égypte divisée de cette période. Ce précurseur d'Ahmès commandait à l'Égypte entière; il construisait des chapelles à Abydos, mais en même temps il dressait des monuments à son nom en Moyenne-Égypte et à Tanis comme à Thèbes même, et il nous faudrait croire que, sous son sceptre, la reconstitution nationale de l'Égypte était chose accomplie, si nous n'apercevions que l'unité ainsi réalisée était très illusoire et essentiellement fragile.

A l'époque de Khanofirre, en effet, et principalement sous son règne, le pays est dans cette condition singulière que l'autorité du roi thébain y est généralement reconnue, mais que cette autorité tolère la présence d'innombrables potentats qui se parent des attributs royaux, tous ensemble, en tous les points du territoire de l'Égypte.

C'est d'abord un certain *Ouahabre Ia-ab*, contemporain d'un personnage nommé *Sehathor*, fils de *Senousrit-Ousi* et époux d'une dame *Sensenb* : famille à inscrire à côté de celle du roi Khasekhemre Nofirhotep, et dans laquelle l'apparition d'un nom formé avec celui de *Senousrit* est remarquable[1]. Un semblable souvenir des rois de la XIIe dynastie est bien plus accusé chez le roi *Aouabre Hor*, qui régnait, au temps même de Khanofirre, en Moyenne-Égypte, et se faisait ensevelir à Dahchour, dans

[1] On se rappelle les petits *Senousrit* et *Amenemhat* aux noms complexes qui se succédèrent, en Haute-Égypte, immédiatement après le règne de Sekhemre-Khoutaoui.

un puits dépendant de la pyramide d'Amenemhat III : le culte d'Amenemhat III, chez Aouabre Hor et dans son entourage, est mis en évidence mieux encore par cette circonstance que son successeur probable, qui a scellé les objets déposés dans son tombeau, porte comme nom solaire celui de *Nematre*, le nom solaire d'Amenemhat III lui-même[1]. En se permettant cet emprunt, l'obscur parent du roi Hor ne faisait d'ailleurs rien que de très habituel à cette époque, où l'on constate que les noms solaires de la XIIe dynastie sont repris avec une grande facilité et une toute particulière prédilection dans un monde pharaonique spécial, un milieu dans lequel les personnages portant les titres royaux s'étaient multipliés, loin de l'autorité modératrice des rois de Thèbes, au delà de toute mesure.

Nous voulons parler du Delta, et des innombrables petits princes qui se révèlent à nous, au temps de Khanofirre, par les scarabées, si caractéristiques, du type *asiatique de la première période*[2]. Il faudrait se garder de croire que l'immigration asiatique dans le Delta n'avait pas commencé avant Khanofirre; dès le lendemain de la XIIe dynastie, il arrivait déjà en Égypte des tribus bédouines qui s'installaient, se gouvernaient elles-mêmes, à la faveur sans doute de la désorganisation qui avait suivi la chute de la monarchie, et dont les scarabées des « chefs de tribus » *Anther* et *Semken* nous conservent la mémoire[3]. Ces immigrants d'avant-garde devaient être suivis par beaucoup d'autres, et vers le temps de Khanofirre il se trouvait en Basse-Égypte toute une foule de princes, étran-

[1] Cette fidélité au souvenir d'Amenemhat III n'est comparable qu'à celle que manifeste le nom solaire de *Ne-kha-Nematre Khenzer*, que nous avons vu roi, dans le Sud, quelque temps avant l'avènement des Antef.

[2] Ne tardons pas à rappeler que la contemporanéité de Khanofirre Sebekhotep avec les personnages de ces scarabées est manifestée par le fait que le roi thébain, lui-même, figure sur des monuments de cette catégorie.

[3] Les sheikhs Anther et Semken sont très voisins de la XIIe dynastie par les caractères de leurs scarabées.

gers pour la plupart, de petits chefs locaux plus ou moins habilement déguisés en rois à l'égyptienne. Ceux dont nous connaissons le nom personnel s'appellent *Iakeb* ou *Iakebher*; ce sont de très évidents Sémites. Tous ont fait choix d'un nom solaire et mettent nom solaire et nom personnel dans le cartouche; on connaît un *Khakare*, un *Nofirabre*, un *Merousirre* Iakebher, un *Khakhopirre*, un *Khaousirre*, un *Nesebekre*, un *Nematre*, un *Matabre*, enfin un *Matre* dont le nom personnel est Sebekhotep. On remarque le nom de *Nematre* déjà noté, à Dahchour, aux côtés d'Aouabre Hor, et celui de *Khakhopirre*, aussi peut-être celui de *Khakare*, qui sont d'autres noms solaires repris de la XIIe dynastie. Il semble que la Basse et la Moyenne-Égypte n'aient jamais cessé d'être fidèles au souvenir des grands rois antérieurs; pendant que la dynastie des Antef et des Sebekemsaf, à Thèbes, faisait son possible pour les oublier, d'autres Pharaons, dans le Nord, se réclamaient d'eux avec insistance, et la réforme légitimiste de Nofirhotep et de Sebekhotep n'eut qu'à marcher dans les voies des Septentrionaux. Quant aux sheikhs bédouins devenus rois dans le Delta et si bizarrement empressés à faire acte de dévotion à la XIIe dynastie, leur zèle s'explique par le besoin de s'égyptianiser, d'adapter rapidement, au milieu ambiant, leur petite royauté indépendante.

Ils n'osaient point, d'ailleurs, se parer des titres royaux complets du Nord et du Sud; de même que les Antef, aux premiers jours de la reconstitution thébaine, se bornent modestement à être *Rois du Sud*, de même les Asiatiques des scarabées de la première période n'inscrivent à côté de leurs noms que les symboles du Nord, ne sont que *Rois du Nord* exclusivement. Le type de leurs scarabées est à tel point fixé, que lorsque Khanofirre Sebekhotep vient à prendre pied dans le Delta, ce sont encore des scarabées de *Roi du Nord*, pareils à tous les autres, qu'on fabrique en l'honneur du conquérant méri-

dional. Ces objets sont d'un style étrange, empreints d'une sorte de fantaisie exotique, parfois soignés, le plus souvent de facture extrêmement grossière; ils sont si nombreux, que leur type, en dehors même de leur domaine natal, tend à supplanter le type égyptien classique, et que certains objets de leur catégorie appartiennent à des *Nematre* et à des *Nofirkare* ou *Nofirre* qui sont *Rois du Sud.* C'est la première apparition, à cette époque, du nom royal *Nofirkare*, qu'on retrouvera un peu plus tard, au temps même des Sebekhotep, dans le nom d'un vizir *I-merou-Nofirkare*, et qui se montrera associé aux noms des premiers princes de la famille d'Ahmès.

D'autres contemporains de Khanofirre ou de son époque, en Haute-Égypte, sont sans doute les princes d'une petite maison royale d'Edfou et de Gebelein dont nous connaissons trois représentants : *Tetnofirre Tetoumes, Tethotepre Tetoumes* et *Tetankhre Mentoumsaf;* ils gouvernaient leur domaine d'accord avec le roi de Thèbes.

Khanofirre Sebekhotep, en somme, était arrivé à faire reconnaître sa souveraineté, plus ou moins effectivement, par les roitelets de la Moyenne-Égypte et du Delta comme par ceux de la Thébaïde, mais il respectait leurs titres et bien probablement aussi leur indépendance réelle; par où l'on voit que si l'Égypte tendait à se réunir, les puissances locales restaient de beaucoup prépondérantes, et que le fil qui rassemblait les villes et les provinces sous la main du roi de Thèbes était encore des plus fragiles. Le suzerain était un peu moins faible que ses vassaux; mais, d'un bout à l'autre de l'Égypte, il régnait chez tous ces princes un sentiment général de faiblesse qui se manifeste à nous, très curieusement, par l'existence de petits monuments sur lesquels deux rois de cette époque inscrivent leurs noms en association. C'est ainsi qu'on rencontrait déjà Khasekhemre et son frère Khanofirre sur le même bloc de pierre; sur des scarabées ou des plaquettes, on trouve Aouabre

(Hor) avec Khakare, (Aouabre) Hor avec Nematre, Nematre avec Nofirkare ou avec Nofirre: on trouve, enfin, Khanofirre lui-même avec le Khaankhre qui fut probablement son successeur.

La famille de Khanofirre est très incomplètement connue. Nous savons que sa femme était une certaine reine *Zan*, qu'il avait au moins une fille et un fils, et que ce fils s'appelait . . . . .*hotep,* Sebekhotep peut-être: et nous pouvons seulement supposer une identité entre ce prince et le roi *Khaankhre Sebekhotep* qui semble avoir pris la place de Khanofirre sur le trône. Khaankhre a construit une belle chapelle à Abydos. Son autorité en Haute-Égypte était la même que celle dont disposaient ses prédécesseurs, encore mieux affermie peut-être, car c'est approximativement à son époque que se place le *Ransenb* d'Elkab, successeur de Sebeknekht[1], qui le premier dépose les titres de comte indépendant que portaient les chefs de cette principauté, pour devenir un « gouverneur » royal ordinaire. Par contre, il semble que sous Khaankhre la puissance thébaine était déjà en régression du côté du Nord. Les forces éparses dans la Basse-Égypte avaient commencé de grandir et de s'organiser; on y distingue, assez nettement, l'élément indigène, qui sera représenté, un peu plus tard, par la dynastie tanite des Apopi, et l'élément étranger, groupé autour des successeurs des Iakeb primitifs : l'époque de Khaankhre paraît être celle des scarabées *asiatiques de la deuxième période*, dont les scarabées du « chef de tribu » *Khian* définissent le type central. Bientôt il y aura un roi Khian, Pharaon véritable, parmi les Apopi conquérants de l'Égypte du Sud; le « chef de

[1] Ransenb avait hérité de la principauté d'Elkab comme gendre d'un certain Nofirhotep, qui était fils d'Ai, *prince héréditaire* vers le temps de Khasekhemre. Entre le gouvernement d'Ai et celui de Ransenb s'intercale celui de Sebeknekht, probablement le fils aîné d'Ai, dont Ransenb aurait donc été le neveu par alliance.

tribu » Khian appartient plutôt au stade de formation de cette monarchie septentrionale, que les princes asiatiques soutenaient de leurs forces et dans laquelle ils prenaient une place de plus en plus grande.

Au développement de la puissance des rois du Nord correspond un recul rapide des Thébains, qui avaient exercé l'hégémonie sous Khanofirre et dont l'empire se détruit, presque instantanément, sous les derniers rois de sa famille. Après Khaankhre se place, sans doute, un Sebekhotep encore, le très obscur *Khahotepre Sebekhotep*; puis la famille des rois *Kha*-[X]-*re* disparaît du trône de Thèbes, où prennent place des souverains nommés différemment et dont on dirait qu'ils forment une dynastie nouvelle. Voici d'abord *Mernofirre Ai*[1], qui construit à Karnak : il semble commander encore, du moins nominalement, à une grande partie de l'Égypte, contrairement à ses successeurs que nous ne rencontrons plus qu'à Thèbes même, un *Merhotepre Ani* et un *Merhotepre Sebekhotep* qui sont peut-être la même personne, un *Mersekhemre Nofirhotep*, un *Merkaoure Sebekhotep*, enfin un *Merankhre Mentouhotep*. Tous ces rois sont débiles à l'extrême et leurs monuments sont rares; il est probable qu'ils se succèdent avec rapidité[2]. Il est également probable que la royauté qu'ils représentent n'est plus indépendante, et que, par le plus singulier renversement des rôles, le roi thébain est devenu le vassal des Pharaons septentrionaux dont les prédécesseurs, au temps de Khanofirre, acceptaient l'hégémonie de Thèbes. C'est à cette époque, en effet, qu'il convient de placer la victoire et la domination temporaire des Tanites, dont deux rois, *Sousirenre Khian* et *Aousirre*

[1] Voisinage de Mernofirre avec Khanofirre Sebekhotep, décelé par les analogies caractéristiques des scarabées.

[2] Tout le groupe est voisin de l'époque de Khanofirre et de Khaankhre; cela ressort des analogies que présentent entre elles les statues de tous ces rois, particulièrement certaine statue de Mersekhemre avec une statue appartenant à Khanofirre ou à Khaankhre.

Apopi, étaient assez affermis en Haute-Égypte pour pouvoir, à Gebelein notamment, y ordonner des travaux dans les temples. Chronologiquement, les règnes de Sousirenre et d'Aousirre suffisent amplement à couvrir la durée de l'obscure famille des *Mer*-[*X*]-*re* de Thèbes, et il est bien possible que le premier des deux Tanites fût déjà sur le trône au temps de Khaankhre Sebekhotep. On remarque, chez Aousirre, des scarabées sur lesquels il est appelé *Roi du Nord,* à la manière des Iakeb et autres de la période antérieure, et bien qu'il soit le maître de l'Égypte entière; mais ce sont proprement des scarabées *du Nord,* d'un type traditionnel et dont on avait fait des semblables pour les rois thébains eux-mêmes, au temps où ils avaient étendu leur domination sur la Basse-Égypte.

Sousirenre paraît être l'instaurateur des noms solaires de la forme *S*-[*X*]-*n-re,* que devait adopter, dans son voisinage sans doute, un certain *Skhaenre* du type asiatique, en attendant que cette forme fût reprise un peu plus tard, de manière générale, par les Thébains de la famille de Tiouâ. Quant à Sousirenre Khian, c'est un étranger, un Asiatique, ou bien un membre de la famille pharaonique de Tanis qui aurait pris ou reçu un nom en honneur parmi les Asiatiques; en tous cas, sa personne est la preuve du rôle prépondérant que les étrangers étaient arrivés à jouer dans l'Égypte du Nord et dans la conquête de la Thébaïde, dont on peut supposer qu'elle fut en grande partie leur œuvre. Cette occupation de la Haute-Égypte, sous la conduite de Sousirenre et d'Aousirre, est indubitablement le fait historique dont les Thébains des temps suivants gardaient le souvenir irrité, et qui devait se fixer, dans la tradition égyptienne, sous la forme de l'histoire des Hyksôs dévastateurs.

Il n'y eut en réalité, sans doute, ni dévastation, ni conquête beaucoup mieux assise que ne l'avait été, un peu plus tôt, la conquête du Nord par les Thébains. Et de même que, peu

d'années après Khanofirre, la puissance thébaine s'était repliée sur son domaine ancien, voici que les Septentrionaux, indigènes et Asiatiques, reculent devant une contre-offensive thébaine. Les protagonistes de ce nouvel acte du drame sont, après les Khian et Apopi un instant victorieux, d'autres rois confinés dans la Basse-Égypte, peut-être l'*Akenenre Apopi* de Tanis et de Bubaste, puis un *Nibkhopeshre Apopi*, et quelques autres princes très obscurs, *Asahre, Akhare, Ahotepre;* ailleurs en Égypte peut-être, quelques petits Pharaons de position imprécise, *Sheshi* ou *Pepi, Ouazed, Semt;* du côté des Thébains, enfin, les membres d'une nouvelle famille pharaonique, sans relation de parenté visible avec leurs immédiats prédécesseurs.

Une révolution dynastique s'était accomplie à Thèbes, une fois de plus. Le roi *Skenenre Tiouâ,* qui paraît sur le trône, n'était probablement pas fils de roi; nous ignorons son père; sa mère était une certaine *Tetashera,* fille de *Saboutenna* et d'une dame *Nofirou.* Certains indices portent à croire que la famille de Tiouâ se rattachait, par delà la dynastie des Sebekhotep-Nofirhotep, à la famille antérieure des Antef et des Sebekemsaf[1]. Autour de Skenenre Tiouâ, les analogies nominales groupent une série de petits princes qui tous portent les titres royaux, un *Snekhtenre* de nom personnel inconnu, un *Souahenre* qui s'appelait *Senbmaiou,* un *Souazenre* dont le nom personnel était *Binpou* ou *Ahmès,* — celui de ces deux personnages qui n'était pas Souazenre, ayant *Nofirkare* pour nom solaire. On se rappelle que ce nom de Nofirkare paraissait déjà dans l'entourage des Sebekhotep de la grande époque. Quant au nom d'Ahmès, on l'affectionnait particulièrement dans la famille de

[1] Ces indices consistent dans la présence du tombeau de Tiouâ, et de celui de son proche parent Kamès, à Drah abou'l Neggah, près des tombeaux des Sebekemsaf et des Antef, et dans le fait qu'une reine de la famille de Tiouâ, un peu plus tard, s'occupe de restaurer la tombe de l'ancienne reine Sebekemsaf.

Tiouâ. De sa femme, la reine *Ahhotep,* il avait eu plusieurs enfants tous nommés ainsi, un fils *Ahmès* qui devait mourir avant son père, une première fille *Ahmès,* une deuxième fille *Ahmès-Ankhti,* enfin, probablement, un autre fils qui devait être son successeur, le roi Ahmès. Un dernier personnage royal, un prince *Ahmès-se-Pa-ar,* est sans doute aussi de la même époque.

Skenenre Tiouâ rejeta les envahisseurs tanites et asiatiques hors de l'Egypte méridionale. A sa mort, il fut enseveli dans la nécropole de Drah abou'l Neggah[1]. Les succès qu'il avait remportés devaient être grands et décisifs, à en juger par la rapidité avec laquelle son successeur devait parachever la conquête du territoire. Ce successeur fut *Nibpehtire Ahmès,* que l'on considère ordinairement comme le chef de la grande dynastie thébaine de l'époque suivante. Nibpehtire était encore entouré, comme son père, d'une foule de personnages tous uniformément parés de la dignité pharaonique, parmi lesquels plusieurs *Ahmès* plus ou moins bien définis, et un certain *Ouazkhopirre Kamès* qui fait presque figure de roi associé; peut-être y a-t-il eu, à cette époque, plusieurs rois Kamès; peut-être aussi plusieurs Ouazkhopirre, car on connaît, outre celui qu'on vient de dire, un *Ouazkhopirre Pa-hik-ken* et un *Ouazkhopirre Pa-hik-â.* On voit que la qualité royale, au sein de la nouvelle famille thébaine, continuait à être pour ainsi dire générale, étendue de droit à un grand nombre de parents du souverain principal; cette situation, dont il y a déjà des indices au temps des Antef et des Sebekemsaf, et qui se manifeste, sous les principaux des Sebekhotep, par l'extraordinaire multiplication des rois que le Pharaon thébain tolère à ses côtés, s'était plutôt aggravée depuis lors, en ce sens qu'il ne s'agissait plus de division de la royauté et du territoire, mais

(1) L'emplacement du tombeau est inconnu. Il ne fut probablement pas violé avant les trouvailles de 1860.

d'une sorte d'égalité de principe entre le roi et tous les membres de sa famille. On peut croire, toutefois, que tous ces Pharaons supposés, bénéficiant d'une tolérance que la prudence dictait, continuaient simplement à porter des titres habituels sous le régime anarchique de la veille, et auxquels nulle réalité ne correspondait plus.

Car Nibpehtire Ahmès était un roi puissant, le premier Pharaon incontesté qu'on ait vu se dresser sur le pays tout entier, depuis le jour de la disparition de la XII[e] dynastie. Il établit définitivement son autorité sur l'Égypte du Nord, et finit, à ce qu'il semble, d'expulser ou de réduire en obéissance les Asiatiques, en prenant *Avaris* et, un peu plus tard, *Sharouhen,* les deux places bientôt légendaires dont les noms allaient devenir, dans la tradition thébaine, une sorte de représentation du domaine de l'ennemi abominable. Ahmès avait épousé sa sœur de père et de mère, *Ahmès-Nofritari*, sans doute une des princesses Ahmès que le roi Tiouâ avait pour filles; avec la fondation de leur maison et la restauration, désormais réalisée, d'une royauté solide pour plusieurs siècles, l'histoire de la période qui nous intéresse arrive à son terme.

CHAPITRE II.

RÉSUMÉ SYNOPTIQUE ET CHRONOLOGIE.

Serrons le tableau historique jusqu'à le faire tenir en moins de mots encore, et, pour apercevoir aussi clairement que possible l'enchaînement des faits et leur importance chronologique probable, — puisque nous n'allons pouvoir éviter plus longtemps d'aborder le terrain des évaluations chronologiques, — obligeons-nous à présenter les faits sous la forme de tableaux de noms royaux, rapprochés de telle manière que la

simultanéité des événements, en diverses régions de l'Égypte, y soit à chaque instant visible.

On peut distinguer, depuis la fin de la XIIe dynastie jusqu'à l'avènement de la XVIIIe, quatre périodes, définies ainsi qu'il suit :

I. Décomposition de la monarchie égyptienne.

II. L'Égypte paisiblement divisée : renaissance et progrès de la principauté thébaine.

III. Guerres pour la restauration de l'unité : l'hégémonie thébaine, suivie de la victoire des rois de la Basse-Égypte.

IV. Retour offensif et victoire définitive des Thébains.

Première période.

Un usurpateur, maître de l'Égypte entière, et dont le règne est sans doute assez court, est suivi d'une dizaine de rois obscurs, rapidement confinés en Haute-Égypte où ils forment une sorte de dynastie. En même temps qu'eux, on entrevoit d'autres Pharaons en Moyenne-Égypte et dans le Delta. A part l'usurpateur du début, tous ces princes se réclament du souvenir de la XIIe dynastie. A leur époque se placent les premières installations de tribus bédouines indépendantes en Basse-Égypte.

Égypte entière	Sekhemre-Khoutaoui Penten, ou Amenemhat-Sebekhotep. Sekhemkare X. . . (l'Horus Sankhtaoui), ou Amenemhat-Senbef (l'Horus Mehabtaoui).

Simultanément :

- Haute-Égypte…
  - Sekhemre-Khoutaoui Amenemhat-Sebekhotep, ou Penten.
  - Sekhemkare Amenemhat-Senbef (l'Horus Mehabtaoui), ou X… (l'Horus Sankhtaoui).
  - Sankhabre Ameni-Antef-Amenemhat.
  - Snofirabre Senousrit.
  - Re-Khoutaoui Ougaf.
  - Menkhaoure Anab.
  - Nekhanematre Khenzer.
- Moyenne-Égypte.
  - Hotepabre Amou-Hornouztefef.
  - X… Amenemhat (l'Horus Herabshedit).
- Basse-Égypte…
  - Smenkhkare Mermashaou.
  - X… Nehsi.
  - Les «chefs de tribu»
    - Semken.
    - Anther.

Le premier Sekhemre-Khoutaoui paraît avoir régné 4 ans; ses successeurs ont tous peu d'importance, et sans doute passent très vite sur le trône. En attribuant à la période entière une durée de 25 ans, il semble qu'on soit plutôt au-dessus du chiffre véritable.

Deuxième période.

A ces rois obscurs et presque inexistants succède, à Thèbes, une famille pharaonique plus forte et surtout bien définie, dégagée du culte de la XII[e] dynastie, rattachée à Sekhemre-Khoutaoui l'usurpateur et peut-être aux anciens Thébains de la XI[e] dynastie : cette famille est celle des rois Antef et Sebekemsaf. La principauté thébaine vit paisiblement dans des limites étroites, n'allant pas plus loin que le nome d'Abydos, au Nord, lentement affermie et développée, vers le Sud, par l'alliance avec les princes indépendants d'Elkab, qui prépare la reconstitution d'une Egypte méridionale unifiée.

Ai, prince d'Elkab, devient le gendre du dernier Sebekemsaf. Après ce Pharaon, la chaîne dynastique, continue à Thèbes, à ce qu'il semble, depuis les premiers Antef, est rompue, et il apparaît sur le trône un roi Sebekhotep, d'extraction non royale, mais qui continue en toutes choses la tradition de ses prédécesseurs.

Au temps des Sebekemsaf, on commence à entrevoir, en Haute-Égypte, quelques-uns de ces rois secondaires, membres ou associés de la famille principale, dont les noms, un peu plus tard, encombreront les listes royales thébaines. Le morcellement, d'ailleurs était devenu normal d'un bout à l'autre de l'Égypte. On n'a aucun renseignement, pas un seul nom royal, pour la Moyenne-Égypte et pour le Delta, où se développe tranquillement le régime des petits princes indépendants chacun dans sa ville : beaucoup de ces principautés sont celles d'Asiatiques immigrés — il y en avait déjà avant les rois Antef, — qui paraîtront en lumière au cours de la période suivante.

FAMILLE THÉBAINE PRINCIPALE :

Sekhemre-Harhermat Antef.

Sekhemre-Apmat Antef-à, fils probable du précédent.

Noubkhopirre Antef, frère cadet du précédent, époux d'une reine Sebekemsaf.

Sekhemre-Ouazkhaou Sebekemsaf, peut-être fils des précédents, père d'un prince Sebekemsaf.

Sekhemre-Seshedtaoui Sebekemsaf, fils probable du précédent; époux de la reine Noubkhas, père de la princesse Khousou, épouse d'Ai d'Elkab. N'a pas eu de fils.

Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep, d'extraction non royale; époux d'une reine Anni, père d'une princesse Aouhetabou qui devint reine. N'a pas eu de fils.

Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep, successeur (?), peut-être gendre (par mariage avec Aouhetabou) du précédent. A sans doute disparu très vite.

ROIS PARENTS OU ASSOCIÉS :

Sekhemre-Nofirkhaou Oupouaitemsaf.
Sekhemre-Ouahkhaou Rahotep.
Sekhemre-Smentaoui Thouti, époux d'une reine Mentouhotep.
Sekhemre-Sankhtaoui X...

A Elkab : Ai, prince indépendant.

Pour apprécier la durée de la période, il faut remarquer que le règne du premier Antef et celui de Sekhemre-Gergtaoui ont eu sans doute très peu d'importance, et que, parmi les cinq autres rois de la famille thébaine principale, le deuxième et le troisième Antef étaient frères, de manière qu'on ne doit attribuer, à eux deux ensemble, que la durée d'une génération humaine. Il reste, en somme, la durée *possible* de quatre générations humaines, représentées, respectivement, par Sekhemre-Apmat et Noubkhopirre, Sekhemre-Ouazkhaou, Sekhemre-Seshedtaoui, et Sekhemre-Souaztaoui [1]. On ne commettra vraisemblablement pas une grande erreur en attribuant à la période entière une durée de 100 ans.

Troisième période.

La chaîne dynastique, à Thèbes, est rompue encore une fois. Les derniers Sekhemre sont remplacés par des princes d'extraction non royale, qui reviennent aux traditions des petits Pharaons de la première période, héritiers prétendus des rois de la XIIe dynastie. La puissance de la royauté thébaine s'étend considérablement, d'abord sous Khasekhemre Nofirhotep, puis, et surtout, sous son frère, Khanofirre Sebekhotep, reconnu comme souverain par l'Égypte entière. Mais sa souve-

[1] On sait positivement, rappelons-le, que Sekhemre-Seshedtaoui, Sekhemre-Souaztaoui et le Khasekhemre qui ouvre la période suivante, se placent chronologiquement dans trois générations humaines consécutives.

raineté, en dehors de la Thébaïde, n'est guère que nominale; il a comme vassaux, en Moyenne et en Basse-Egypte, une multitude de petits princes, tous possesseurs de la qualité royale, indépendants au temps des Antef et des Sebekemsaf, et dont la condition réelle n'a pas dû changer beaucoup. Un grand nombre d'entre eux, au Delta, sont les Asiatiques des scarabées du *type Anra*, successeurs des Semken et des Anther immigrés peu après la chute de la XII[a] dynastie. Rois de Thèbes et petits Pharaons indépendants, Asiatiques et indigènes, à l'envi, s'inspirent, dans leurs titulatures, du souvenir de la grande famille antérieure, particulièrement de celui d'Amenemhat III, dont Aouabre Hor de Dahchour est un fidèle, et dont le nom solaire paraît avec une remarquable fréquence.

La domination thébaine sur la Haute-Égypte est fermement établie, mais du côté du Nord, et dès après le règne de Khanofirre, elle recule rapidement devant l'avance des Septentrionaux en voie d'organisation, que représentent, pour nous, les Asiatiques des scarabées du type du «chef de tribu» Khian : l'époque de cette décadence, à Thèbes, est celle du règne de Khaankre Sebekhotep. Après lui, la royauté thébaine se réduit à très peu de chose et se limite à la principauté même de Thèbes, sous une dynastie de princes obscurs qui se succèdent probablement assez vite, pendant qu'une autre famille pharaonique se manifeste, au Sud, dans la région de Gebelein, et que les Septentrionaux, unis sous des Pharaons dans la famille desquels les noms étrangers voisinent avec de vieux noms indigènes, font la conquête de la Thébaïde et lui imposent leur commandement, comme les Thébains avaient fait au Delta la veille. Les héros de cette conquête du Sud sont Sousirenre Khian et Aousirre Apopi; il n'est pas interdit de supposer que le premier d'entre eux régnait déjà au temps de Khaankhre Sebekhotep.

DYNASTIES DE THÈBES.	PHARAONS INDÉPENDANTS EN MOYENNE ET EN HAUTE-ÉGYPTE.	PRINCES DU DELTA suivis des PHARAONS DE LA DYNASTIE TANITE.	DYNASTIE D'ELKAB.
Khasekhemre Nofirhotep, d'extraction non royale; époux d'une reine Sensenb, père d'un prince Sehathor et de plusieurs autres fils qui ne régnèrent pas.	Ouahabre Ia-ab.	Khakare. Nofirabre. Khakhopirre X. Khaousirre X. Merousirre Iakebher. Iakeb et Iakebher nombreux.	
Khanofirre Sebekhotep, frère du précédent; époux d'une reine Zan, père d'un prince [Sebek ?]hotep.	Aouabre Hor (Dahchour). Nematre X. *Idem.* Nematre (Haute-Égypte). Nofirkare. *Idem.* Nofirre. *Idem.*	Nesebekre (?) X. Nematre X. Matre Sebekhotep. Matabre X.	Sebeknekht, prince indépendant; fils probable d'Ai.
Khaankhre Sebekhotep, peut-être fils du précédent.		Le «chef de tribu» Khian (sans doute plusieurs de ce nom).	Ransenb, gouverneur; gendre d'un fils d'Ai.
Khahotepre Sebekhotep, de position exacte indéterminée.	Tetnofirre Tetoumes (Haute-Égypte). Tethotepre Tetoumes (Haute-Égypte). Tetankhre Mentoumsaf (H^te^-Égypte).	Sousirenre Khian. (son contemporain probable:) Skhaenre.	
Mernofirre Ai. Merhotepre Ani. } peut-être Merhotepre Sebekhotep. } la même personne. Mersekhemre Nofirhotep. Merkaoure Sebekhotep. Merankhre Mentouhotep.		Aousirre Apopi.	

Au point de vue de l'évaluation chronologique, la considération de ce tableau se simplifie, lorsqu'on observe que la durée de toute la période est couverte par les règnes de cinq personnages notables, Khasekhemre, Khanofirre et Khaankhre à Thèbes, Sousirenre et Aousirre chez les Septentrionaux. Les deux premiers Thébains, d'ailleurs, sont frères, ce qui nous oblige à ne leur attribuer, ensemble, que la durée d'une seule génération; de sorte qu'il reste, au total, la durée *possible* de quatre générations humaines. Si l'on remarque, de plus, que le règne de Sousirenre Khian peut très bien s'être superposé, chronologiquement, au règne de Khaankhre Sebekhotep, on conclura que la période entière, très probablement, n'a pas eu une durée supérieure à 100 ans[1].

Quatrième période.

L'empire de Sousirenre et d'Aousirre s'écroule aussi vite qu'avait disparu la domination thébaine des Sebekhotep. Les derniers Apopi, Aknenre, Nibkhopeshre et quelques autres princes de leur famille sont repoussés par les Thébains d'une dynastie nouvelle, dont les personnages les mieux connus sont son fondateur Skenenre Tiouâ et son fils, Nibpehtire Ahmès, que l'on considère comme le premier roi de la XVIIIe dynastie. Autour de Skenenre et de Nibpehtire, on aperçoit une foule de personnages apparentés à eux, princes Ahmès, Kamès et autres, qui tous portent la couronne, à l'exemple des Pharaons secondaires en Haute-Égypte au temps de Khanofirre Sebekhotep. Dès le règne de Skenenre, la victoire thébaine est

[1] D'après la mention connue du papyrus Rhind, Aousirre Apopi aurait régné au moins 23 ans : cela n'a point l'air incroyable, et il faudrait seulement admettre que ce représentant de la puissance tanite à son apogée correspond, chronologiquement, à la famille entière des obscurs Mer-[X]-re qui précèdent, à Thèbes, le moment de la renaissance.

presque décisive, et il ne reste à Nibpehtire Ahmès qu'à la compléter par la prise des dernières villes du Delta où résistaient quelques princes indépendants du Nord et sans doute quelques forces asiatiques.

A THÈBES.		DANS LE NORD.	
ROIS PRINCIPAUX.	PHARAONS APPARENTÉS.		
Skenenre Tiouâ, époux de la reine Ahhotep, père de plusieurs princes et princesses Ahmès.	Snekhtenre X. Souahenre Senbmaiou. Souazenre Binpou (ou Ahmès). Nofirkare Ahmès (ou Binpou).	Aknenre Apopi. Asahre X. Akhare X. Ahotepre X. Nibkhopeshre Apopi.	sans doute petits princes secondaires ou indépendants.
	Ouazkhopirre Kamès.	Sheshi (ou Pepi). Ouazed. Semt.	peut-être ailleurs en Égypte.
Nibpehtire Ahmès, fils du précédent, époux de sa sœur, la reine Ahmès-Nofritari.	Plusieurs Ahmès et Kamès.		

Cette dernière période, si on la limite à l'avènement de Nibpehtire Ahmès, n'est point longue; sa durée est celle même du règne de Skenenre, dont on sait qu'il périt violemment, peut-être sur un champ de bataille : on ne sera point au-dessous du chiffre véritable en lui attribuant un règne de 25 ans.

La récapitulation des évaluations qui précèdent donne lieu, pour l'évaluation des durées *maximum* des quatre périodes

définies entre la XIIe dynastie et la XVIIIe, au décompte suivant :

Première période........................	25 ans.
Deuxième période........................	100
Troisième période........................	100
Quatrième période........................	25
TOTAL : durée *maxima* qu'on peut attribuer à l'intervalle séparant la fin de la XIIe dynastie du début de la XVIIIe..................	250 ans.

Il reste à conférer ce chiffre, résultat final de l'analyse historique d'après les monuments, avec les résultats des théories chronologiques jusqu'à ce jour en présence.

En dehors de la méthode de l'analyse documentaire, il y a deux manières de faire la chronologie de la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie : d'après les listes transmises par l'Africain, le plus souvent dites « manéthoniennes », et d'après les dates sothiaques.

La totalisation des chiffres donnés par Africain pour les dynasties XIII à XVII fournit, comme on sait, la durée de 1590 ans, que plusieurs historiens, aujourd'hui encore, acceptent, tandis que d'autres, à diverses reprises, ont cherché à la réduire par des artifices plus ou moins arbitraires, notamment par l'hypothèse de dynasties simultanées. Nous avons montré, précédemment[1], que dans la liste africaine il n'y a pas de dynasties simultanées, mais bien des dynasties illusoires, entièrement inexistantes non seulement historiquement, mais dans la forme primitive de la tradition grecque, et nées de malentendus arithmétiques, d'opérations de réduplication et d'addition fallacieusement exécutées sur les chiffres du tableau ancien. La mise en lumière de ces opérations grossissantes

[1] *Les Hyksôs* etc., *Études et notes complémentaires*, § IV.

permet de biffer, purement et simplement, les dynasties XIII et XVI, avec leurs 453 ans et 518 ans, réduisant le tableau à trois dynasties, celles des n°s XIV, XV et XVII de la classification africaine, comptant respectivement 184, 259 [1] et 151 ans, soit, au total, 594 ans. On peut supposer que le tableau ainsi restitué était celui de la relation manéthonienne authentique: il représente, en tout cas, la forme la plus ancienne de la tradition grecque à laquelle nous arrivons à remonter, et, si l'on veut parler de chronologie «manéthonienne» et la comparer avec les faits historiques, c'est ce chiffre total de 594 années qui doit être pris en considération. Il est encore beaucoup plus élevé que le chiffre de 250 ans qui serait un maximum, nous venons de le voir, d'après l'analyse documentaire; mais Manéthon — ou l'auteur de la relation grecque dans sa forme primitive — écrivait à une époque fort éloignée des événements, travaillait sur des listes hiéroglyphiques, telles que le papyrus de Turin, qu'il a pu mal comprendre, considérant par exemple comme successifs des groupes royaux que le document hiéroglyphique enregistrait comme simultanés, de sorte qu'on peut supposer là, sinon des réduplications arithmétiques comme celles qui ont conduit de la liste grecque ancienne à la liste africaine, du moins des additions injustifiées. Le résultat était le même, un grossissement illusoire: et, de même qu'Africain n'est pas Manéthon, ni la tradition grecque dans sa forme première, de même cette tradition grecque ancienne n'aura été conforme ni à la tradition

[1] Le chiffre d'Africain est, comme on sait, 284 ans; mais la liste détaillée de la dynastie, conservée dans son tableau par exception, est perturbée, et on la rétablit dans sa forme correcte par comparaison avec la même liste dans Josèphe, qui a conservé là, par fortune, les données manéthoniennes complètes et authentiques. On se rappelle que la remise en place du chiffre correct de 259 ans, pour la XVe dynastie, dans le tableau d'Africain, est le point de départ des observations arithmetiques qui aboutissent à l'évanouissement de la XIIIe dynastie et de la XVIe.

hiéroglyphique où elle prenait ses sources, ni surtout à la réalité de l'histoire.

Tout cela, qu'il n'y a pas de moyen de préciser davantage, peut d'ailleurs être rejeté en toute rigueur. On peut soutenir — contrairement à l'évidence, croyons-nous, mais enfin on peut le faire — que c'est bien Manéthon authentique qu'on trouve chez Africain ; on peut soutenir aussi, ni plus ni moins raisonnablement, que la liste d'Africain a la qualité d'exister, d'être parvenue jusqu'à nous, et que, manéthonienne ou non, elle doit être prise telle quelle. Certains, à cela, se tiendront d'autant plus fermement que la liste africaine est la vraie base de la *chronologie longue* qu'ils affectionnent, et que, sans elle, il n'y a plus de raison décisive de choisir le chiffre long, entre les deux chiffres que la théorie des dates sothiaques nous offre. Pour ceux qui, plus ou moins explicitement, raisonnent ainsi, les choses s'arrangent à merveille. Africain, supposé manéthonien, est là avec ses 1590 ans, et les dates sothiaques donnent à choisir, pour l'intervalle correspondant, entre les chiffres de 208 ans et de 1668 ans : c'est évidemment le dernier qu'il faut prendre, pensent les «africanistes», et l'on voit alors que le chiffre d'Africain, pour grand qu'il soit, est encore inférieur, de 78 ans, à celui que les dates sothiaques fournissent : donc — conclut-on — le grand chiffre d'Africain n'est pas trop considérable.

Il y a partie liée, si l'on peut dire, entre les 1590 ans d'Africain et l'intervalle *long* de 1668 ans que permettent les dates sothiaques. Voyons, cependant, dans quelles conditions la théorie des dates sothiaques se présente à nous, avec le chiffre *long* et le chiffre *court* que le calcul, impartialement, nous propose.

Les faits et les raisonnements sont clairs [1] et peuvent être

[1] Exposé complètement, après un grand nombre de travaux antérieurs, par Ed. Meyer, *Aegyptische Chronologie*, 1904.

résumés brièvement. L'année usitée par les Égyptiens est une année fixe ou civile de 365 jours, — 12 mois de 30 jours et 5 jours supplémentaires, — inférieure, par conséquent, de 1/4 de jour à l'année solaire vraie. Au calendrier de cette année fixe, qui recule d'un jour, tous les quatre ans, par rapport à l'année vraie, toutes les datations précises et notamment toutes les fêtes sont fixées, de telle manière qu'une fête déterminée, attachée à tel jour de tel mois, se déplace lentement dans l'année vraie, reculant d'un jour tous les quatre ans. Les Égyptiens avaient constaté, de longue date, ce dérangement progressif des fêtes et des saisons par rapport à leur position véritable, et ils l'acceptaient comme la conséquence d'une année établie et inchangeable. Or il était, parmi les événements annuels de leur monde, un seul événement, une grande fête, que sa liaison trop évidente avec un moment précis de l'année vraie avait empêché de laisser décrire, au long de l'année vraie, le long cycle de déplacement auquel étaient assujetties les dates liées à l'année civile : cet événement exceptionnel était celui du *premier jour de l'inondation*, dont il se trouve qu'il coïncide, dans l'Égypte centrale, avec une date astronomique très remarquable, celle du *premier jour du lever héliaque de la planète Sothis*. Aux deux phénomènes superposés on avait fait marquer, lors de la constitution du calendrier, le début de l'année, le Jour de l'An, le premier jour du premier des douze mois. Mais ces deux phénomènes naturels s'accomplissent, l'un et l'autre, de manière si visible, qu'il y avait une sorte d'impossibilité à les proclamer, à célébrer leur fête, en dehors du jour où ils viennent *vraiment* à se produire. Quel expédient, alors, avait-on adopté? On s'était résolu à déplacer la fête du lever de Sothis, continûment, dans l'année civile, de manière à la maintenir à sa place dans l'année vraie[1]; et, comme on

[1] Rappelons que cette place est la date du 19 juillet de notre calendrier

continuait à tenir le jour du lever de Sothis pour celui du *début de l'année*, on avait ce paradoxe, accepté comme tout le reste, d'une année absolument fixe, avec ses douze mois de 30 jours, bien numérotés, et ses 5 jours supplémentaires, mais dans laquelle le *Jour de l'An* ne cessait de se déplacer d'une date à la date voisine. Il se déplaçait si bien, que chaque année il était publié un décret royal faisant connaître quel jour de l'année civile le lever de Sothis aurait lieu. C'est à peu près comme si, dans un calendrier moderne dérangé et qu'on ne voudrait pas remettre en ordre, on jugeait à propos de publier, chaque année, un avis ainsi conçu : « Cette année, le 1er janvier véritable tombera le tantième de tel mois. »

Pour nous, qui connaissons exactement l'écart entre l'année civile de 365 jours et l'année vraie de 365 jours 1/4, les différences sont aisées à calculer et à totaliser; nous savons que le déplacement est d'un jour au bout de quatre ans, de 365 jours, soit d'une année entière, au bout de 1460 ans, et par suite, qu'après 1460 années vraies, qui valent 1461 années civiles, l'année civile, ayant accompli un cycle de déplacement complet, se trouve revenue à sa place primitive dans l'année vraie, avec toutes ses dates. Nous voyons également que pour maintenir à sa place *vraie* la fête de Sothis il faut la déplacer, dans l'année civile, de la quantité exactement complémentaire, soit d'un jour tous les quatre ans et dans le sens du retard, — puisque l'année civile est trop courte, — et que si l'on procède ainsi la fête de Sothis se trouvera revenue à sa première place dans l'année civile, ayant accompli un cycle de déplacement complet, au bout du même laps de 1460 ans : pour quel motif on donne, à ce cycle de 1460 années vraies, égalant 1461 années civiles, le nom de *période sothiaque*. Tout cela, pour nous, est bien clair; la question est de savoir si les Égyptiens anciens étaient

grégorien, et ce, à perpétuité, le calendrier grégorien réalisant un accord aussi précis qu'il est possible avec l'année vraie.

IMPRIMERIE NATIONALE.

assez exactement renseignés pour déplacer la fête de Sothis, au long de leur année civile, de la manière convenable.

Il est extrêmement probable, tout d'abord, que les Égyptiens ne se sont jamais élevés jusqu'à la conception de la période sothiaque de 1460 ans. Ce cycle est un fait tout théorique, absolument inutile au maniement du calendrier d'où il résulte; sa durée est le produit d'une multiplication dont seul était intéressant le facteur élémentaire de 1/4 de jour par an, de 1 jour par quatre ans, *coefficient de décalage* de l'année civile par rapport à l'année vraie, et *coefficient de correction* en sens inverse, en même temps, en ce qui concernait la continuelle remise en place de la fête de Sothis. Les Égyptiens savaient-ils — telle est la question précise à poser et le point délicat de la théorie — que c'était tous les quatre ans que la fête de Sothis, dans le calendrier fixe, devait être retardée d'un jour?

Pour que nous en eussions la certitude, il nous faudrait un très grand nombre de ces déterminations administratives de dates sothiaques qui avaient lieu chaque année en Égypte. Si nous avions la collection complète de ces déterminations pour une vingtaine ou une dizaine seulement d'années consécutives, rangées certainement, par exemple des années successives d'un même règne, et que nous y vissions le jour de Sothis être reculé, régulièrement, d'un jour tous les quatre ans, alors la réalité de cette opération, dans l'Égypte ancienne, nous serait démontrée. Malheureusement nous ne sommes pas si riches: les fixations de dates sothiaques qui sont arrivées jusqu'à nous sont en très petit nombre, et séparées par des intervalles de temps considérables, de telle sorte qu'on n'en peut rien déduire quant à la méthode suivant laquelle, chaque année, ces fixations étaient faites. Or cette méthode, supposée réelle et fidèlement suivie, — le retard d'un jour tous les quatre ans, — est la base des calculs modernes de détermination des intervalles chronologiques d'après les dates sothiaques, de sorte qu'on

peut dire que ces calculs reposent entièrement sur une hypothèse. Hâtons-nous d'ajouter que cette hypothèse a de très grandes chances d'être exacte.

Voici, en effet, un monde scientifique et administratif dans lequel on connaît et on emploie l'année de 365 jours, une année dont la durée, en nombre entier de jours, est absolument exacte. Cette année, on la possède depuis le début des temps historiques : elle était en usage avant l'époque des grandes pyramides. Or, il a fallu qu'elle fût déterminée, qu'on se rendît compte que le chiffre vrai était 365 jours et non un autre, et pour une détermination de ce genre, s'il n'est pas absolument nécessaire de songer à un procédé de tâtonnements méthodiques, il faut admettre du moins que les hommes qui l'effectuaient étaient doués d'une capacité d'observation réelle [1]. Ces mêmes hommes, une fois en possession de l'année de 365 jours, et le calendrier fixe constitué, ne tardèrent pas à s'apercevoir qu'au bout de quelques années leurs dates fixes étaient en avance sur les phénomènes naturels les plus visiblement situés dans le temps, — le lever héliaque de Sothis, par exemple, — et lorsqu'il fut question de mesurer cette avance, de savoir au bout de combien d'années, pour le lever de Sothis à remettre en place, une correction d'un jour était nécessaire, des observations et quelques tâtonnements échelonnés sur une période extrêmement restreinte durent suffire. Ce problème complémentaire était, en réalité, beaucoup plus facile à résoudre que n'avait été le grand problème de la mesure de l'année en jours, et nous pouvons croire que des réponses

[1] A la rigueur, et théoriquement, la mesure de l'année peut être effectuée par une opération unique, consistant à observer, en un point déterminé du territoire, un phénomène naturel bien caractérisé et visible, — par exemple le premier jour du lever héliaque de Sothis, — et à compter les jours, ensuite, jusqu'à ce que le même phénomène se reproduise une deuxième fois. Dans la pratique, évidemment, le contrôle d'un certain nombre d'opérations vérificatives est nécessaire.

précises furent données aux deux questions, d'ensemble et à la même époque.

Les Égyptiens ont donc une année fixe de 365 jours, dont le jour du lever de Sothis, à l'origine, est le premier, et dans laquelle ils notent, méthodiquement et administrativement, le déplacement du lever de Sothis, consistant en un retard d'un jour tous les quatre ans. Une fois admis cela, on acquiert un merveilleux moyen de déterminer l'intervalle qui sépare deux années de l'histoire pour chacune desquelles la position du lever de Sothis dans le calendrier fixe nous est connue. Supposons qu'en l'an 1 du roi X, — l'exemple numérique est pris dans le vide et tout à fait au hasard, — le jour officiel du lever de Sothis soit le 141e jour de l'année civile, et qu'en l'an 1 d'un autre roi Y, postérieur, la même fête se trouve fixée au 173e jour de l'année. De l'une à l'autre époque, le lever de Sothis s'est déplacé, a été retardé dans l'année civile de 32 jours, et comme chaque jour de retard correspond à un laps de quatre ans, les 32 jours accusent 32 × 4, ou 128 ans d'écart, qui est la distance chronologique séparant l'an 1 du roi X de l'an 1 du roi Y : avec une erreur possible d'un petit nombre d'années, évidemment, exactement *à trois ans près*, en plus ou en moins, comme on s'en rend compte sans peine en analysant en détail les conditions arithmétiques du problème. Une erreur d'un autre ordre est encore possible, cependant, de la valeur d'une *constante* redoutable, la durée d'une période sothiaque entière de 1460 ans : car, à 1460 ans de distance, le jour de Sothis retrouve, par révolution achevée, une même position dans l'année civile, de telle manière que, dans l'exemple qui précède, au lieu de conclure que l'an 1 du roi Y est postérieur à l'an 1 du roi X, de 128 ans, à 3 ans près en plus ou en moins, on pourrait conclure aussi bien que l'écart entre les deux dates historiques est 128 + 1460, soit 1588 ans, ou même 128 + 1460 × 2, soit 3048 ans, toujours, bien

entendu, à 3 ans près dans un sens ou dans l'autre. Et les ressources du calcul des dates sothiaques s'arrêtent là : entre deux chiffres d'écart tels que 128 ans et 1588 ans, différant d'une période sothiaque entière, seules les données de l'histoire et de la chronologie ordinaire peuvent permettre de décider.

Voyons ce que donne l'application de la méthode aux dates sothiaques, malheureusement très peu nombreuses, qui nous sont parvenues.

Pour toute la durée des temps pharaoniques, nous en possédons trois; elles sont extrêmement connues, et nous pouvons nous dispenser de toutes indications sur les textes qui nous les apportent. L'une des trois, celle du *calendrier d'Éléphantine*, de l'époque de Thoutmès III, qui assigne le «lever de Sothis», très précisément, au «mois 3e de Shemou, jour 28e», c'est-à-dire au 28 du 11e mois de l'année, *Shemou* étant la dernière des trois tétraménies, — *Shat, Perit, Shemou,* — en lesquelles l'année était divisée, c'est-à-dire encore au 328e jour de l'année, — cette date est malheureusement inutilisable, parce que l'indication du moment historique où elle se place, l'année du règne du roi Thoutmès III, n'est pas conservée sur le monument. Il faut la laisser tomber. Les deux autres dates nous indiquent le jour du lever de Sothis, avec la même précision, la première, celle du *papyrus de Kahoun,* en l'an 7 de Senousrit III, de la XIIe dynastie, l'autre, celle du *calendrier du papyrus Ebers*, en l'an 9 d'Amenhotep Ier, de la XVIIIe dynastie : on comprend immédiatement que d'après cela on pourra calculer l'intervalle qui sépare l'an 7 de Senousrit III de l'an 9 d'Amenhotep Ier, — à une période près de 1460 ans, bien entendu, — et, cet intervalle une fois déterminé, et la chronologie intérieure des dynasties XII et XVIII supposée préalablement faite, en déduire par soustraction simple la valeur de l'intervalle entre ces deux dynasties.

Une quatrième date sothiaque, enfin, transmise presque miraculeusement, nous donne le moyen de transposer, en chronologie absolue, la chronologie relative qui résulte des indications précédentes; car cette quatrième date, aussi précise que toutes les autres, — le jour du lever de Sothis dans le calendrier civil égyptien, — se réfère à une année déterminée de l'ère chrétienne, qui se trouve ainsi rattachée, par le moyen du calcul direct de l'intervalle, soit à l'an 9 d'Amenhotep Ier, soit à l'an 7 de Senousrit III. Pour laisser toute sa simplicité, cependant, à la question de durée qui nous occupe ici, et ne pas y introduire des éléments de chronologie absolue qui en toute rigueur ne l'intéressent pas, nous mettrons de côté, pour le moment, cette précieuse *date de Censorinus*, et concentrerons toute notre attention sur celles de Senousrit III et d'Amenhotep Ier.

La mention du papyrus Ebers dit : «L'an 9 de la Majesté du Roi *Zeserkare* (Amenhotep Ier). *Jour de l'An* : mois 3 de Shemou, jour 9 : *Lever de Sothis.*» On établit en un instant que ce jour de l'année civile est le 309e.

La mention du papyrus de Kahoun, daté de l'an 7 de Senousrit III, est un avis circulaire émanant du gouverneur et administrateur du temple, disant : «Tu dois savoir que le *lever de Sothis* a lieu le 16 du mois 4 de Perit» : le jour ainsi désigné est le 226e de l'année.

De l'an 7 de Senousrit III à l'an 9 d'Amenhotep Ier, le lever de Sothis a donc été retardé de 309 — 226, soit 83 jours. Chaque jour de retard correspondant à une durée de 4 ans, l'intervalle total est de 4×83, soit 332 ans, à 3 ans près, comme nous l'avons fait remarquer, dans un sens ou dans l'autre, et, bien entendu, à une période près de 1460 ans. Ne prenons, toutefois, que le chiffre de 332 ans. De la chronologie intérieure de la XIIe dynastie, bien connue surtout par le papyrus de Turin, il résulte que l'an 7 de Senousrit III se

place 93 ans avant la fin de la dynastie. A l'autre extrémité de l'intervalle, Amenhotep Ier est le successeur d'Ahmès, le premier roi de la XVIIIe dynastie, qui a régné 22 ans, d'après les monuments, et peut-être davantage, de sorte qu'en comptant, pour le règne d'Ahmès et les 9 premières années du règne d'Amenhotep, le chiffre de 22 + 9, soit 31 ans, nous enregistrons un *minimum*. Dans l'intervalle total que nous venons de calculer, de 332 ans, comptent donc, d'un côté, 93 ans qui appartiennent à la XIIe dynastie, de l'autre, *au moins* 31 ans qui appartiennent à la XVIIIe, ensemble, à ces deux dynasties, 124 ans *au moins*, le surplus étant le chiffre dont le règne d'Ahmès aura surpassé 22 ans. Retranché 124 de 342, il reste 208 ans, qui devient un *maximum*, exact seulement si Ahmès a régné 22 ans et point davantage, et ce chiffre de 208 ans est encore soumis à l'incertitude de 3 ans, en plus ou en moins, qui est attachée au principe de la méthode.

Pour la facilité du discours, il faut éliminer l'approximation, par simple hypothèse. Admettons qu'Ahmès n'a bien régné que 22 ans, et entre les sept nombres, de 205 à 211, qu'il faudrait dès lors considérer comme possibles pour représenter le résultat final, choisissons le chiffre central, 208 ans : il est exact, en tout cas, à un petit nombre d'années près. Cette durée de 208 ans est celle de l'intervalle compris entre la XIIe dynastie et la XVIIIe, à moins que cet intervalle n'embrasse, en outre, une période entière de 1460 ans, et ne soit, par conséquent, de 208 + 1460, soit 1668 ans, aux mêmes approximations près qu'en ce qui concerne le premier chiffre.

Le résultat final est donc le suivant : avec un écart possible d'un petit nombre d'années en plus ou en moins, l'intervalle entre la XIIe et la XVIIIe dynastie est, ou de 208 ans, ou de 1668, et la théorie ne fournit aucun moyen de choisir entre l'une et l'autre des deux durées.

Devant l'alternative ainsi posée et vis-à-vis de la théorie

tout entière, l'historien a le choix entre trois attitudes. Il peut :

1° Accepter la théorie et le chiffre chronologique *court;* c'est ce que font les principaux partisans de la théorie même, Ed. Meyer et les égyptologues de l'*école de Berlin.*

2° Accepter la théorie et le chiffre *long,* comme fait, notamment, Fl. Petrie. L'acceptation du chiffre *long* entraîne, à peu près forcément, le respect du tableau chronologique d'Africain, mais la réciproque n'est pas vraie, car on peut très bien être «africaniste», plus ou moins clairement, sans croire à la vérité des calculs sothiaques. Les historiens qui font ainsi se rencontrent parmi ceux du troisième parti, qui préfèrent :

3° Récuser la théorie complètement, pour suivre des considérations chronologiques indépendantes. Le résultat est naturellement très variable. Lieblein, continuateur de méthodes très vieilles, s'est tenu à des combinaisons de dynasties simultanées qui donnaient environ 600 ans entre la XIIe dynastie et la XVIIIe; Newberry et Garstang, en une récente *Histoire,* estiment sommairement que pour le même intervalle il suffit de 400 ans; Wiedemann est partisan d'une durée très longue, sans plus préciser, mais d'accord, en somme, avec les données africaines, en raison du très grand nombre de rois que nous font connaître les monuments et surtout le papyrus de Turin; Bissing raisonne et conclut à peu près de même; Maspero admet la chronologie longue et ne pense pas qu'on puisse faire fond sur les données sothiaques et les calculs qui en procèdent [1].

[1] Les historiens qui ne croient pas à l'exactitude des déterminations sothiaques semblent être animés par cette idée, qu'il est invraisemblable que l'année fixe de 365 jours poursuive à travers les siècles, intangible, sa lente révolution le long de l'année vraie, entraînant avec elle tout le cortège des dates, fêtes agraires et autres, primitivement fixées d'après l'année vraie et qui répondent à des moments précis des saisons vraies et de l'année vraie : ces dates ne sauraient, pensent ces historiens, s'accommoder d'un déplacement

Pour nous, qui avons l'obligation de conclure, à quel parti nous arrêterons-nous? Au début du présent chapitre nous sommes arrivés, d'après la seule analyse des monuments, à ce résultat, qu'entre la XIIe et la XVIIIe dynastie il s'est écoulé à

notable. Il est invraisemblable, a-t-on dit aussi quelquefois, que l'Égypte attendît pendant 1460 ans que son calendrier, décalé, fût revenu à sa place de lui-même, après un tour complet; dès que le déplacement devenait un tant soit peu gênant, on donnait un coup de pouce, comme on remet une montre à l'heure, par l'intercalation de quelques jours supplémentaires à la fin de l'année.

L'hypothèse d'une remise en place empirique de l'année civile, effectuée de temps à autre, est démontrée inexacte par le fait que le lever de Sothis, au cours des âges, s'éloigne très considérablement, dans cette année civile, de sa place originale, qui est le premier jour de l'année. Si l'année civile était remise en concordance avec l'année vraie dès que son avance vient à atteindre une mesure gênante, quelques jours, quinze jours ou un mois, peut-être, il est bien clair que toutes les datations du jour de Sothis dans l'année civile mettraient ce jour à peu de distance en retard de sa date normale, soit quelques jours, quinze jours ou un mois, au plus, après le premier jour de l'année; au lieu de cela, que voyons-nous? Le lever de Sothis au 226e jour de l'année sous Senousrit III, au 309e sous Amenhotep Ier. Cela est inexplicable, absolument, si l'année civile n'a pas été abandonnée à son déplacement progressif depuis 900 ans dans le premier cas, depuis plus de 1200 ans dans le deuxième.

Cette réfutation positive ne dispense pas, d'ailleurs, de remarquer combien est mal fondée l'objection fondamentale, relative au déplacement *gênant* de l'année civile, des saisons et des fêtes du calendrier civil dans l'année vraie, déplacement dont on aurait *attendu*, invraisemblablement, qu'il se corrigeât par l'effet d'une rotation complète de 1460 ans. En réalité on n'attendait rien du tout, non plus qu'on n'éprouvait jamais aucune gêne des saisons et des fêtes déplacées; cela, tout simplement, parce que la vie humaine est courte, et que les Égyptiens d'une époque quelconque, quelle que fût la position du calendrier civil dans l'année vraie, *l'avaient toujours connue ainsi* et considéraient cette position comme la normale (remarque lumineuse due, comme beaucoup d'autres, à Ed. Meyer). Lorsque les fêtes d'Osiris, mystiquement liées à la germination des céréales, et dont la position originale est au début de notre mois de novembre, tombaient à plus ou moins grande distance de là dans l'année vraie, qu'importait à l'homme d'Égypte, même très cultivé, qui, depuis soixante ans, *l'avait toujours vu ainsi?* Et quelle chance y avait-il pour que cet homme eût pris note, au long de sa vie, qu'en l'espace de soixante ans la récolte du lin, ou les semailles après le retrait des eaux, ou n'importe quel événement de l'année naturelle était arrivé à se produire à une date plus tardive de quinze jours?

peu près 250 ans, et sans doute 250 ans au plus; allons-nous nous borner là, et proposer simplement le chiffre, comme font Newberry et Garstang pour le leur? En réalité, pour récuser la théorie des calculs sothiaques, il semble qu'on doive avoir des raisons assez fortes, au moins l'excuse d'une incompatibilité irréductible entre les chiffres fournis par la théorie et d'autres chiffres obtenus différemment; car la théorie, très cohérente, très séduisante, fondée sur les faits précis d'une année fixe de 365 jours dans laquelle le lever de Sothis, variable, est déterminé administrativement, vérifiée, en outre, comme nous verrons plus loin, par les calculs de chronologie absolue qu'on a la chance de pouvoir établir sur son principe, cette théorie a pour elle les plus grandes probabilités d'exactitude. Or, les chiffres qu'elle propose ne sont point en désaccord avec celui qui résulte de notre analyse historique, 250 ans, avons-nous trouvé, et sans doute un peu moins: les calculs sothiaques nous offrent le chiffre de 208. Nous n'avons aucune raison, la chose est claire, de refuser cette indication précise, d'après laquelle il nous reste seulement à rectifier la chronologie de détail des périodes en lesquelles nous avons divisé l'intervalle entre la XII[e] dynastie et la XVIII[e], par un simple compte de réduction proportionnelle. La répartition définitive se traduira d'une manière forcément très voisine de celle que voici :

Première période : décomposition de la monarchie égyptienne: un usurpateur, maître de l'Égypte entière, suivi d'une dizaine de petits rois régnant à Thèbes, pendant que d'autres Pharaons se créent en Moyenne-Égypte et dans le Delta.............................. 20 ans.

Deuxième période : l'Égypte paisiblement divisée: renaissance et progrès de la principauté thébaine sous les rois de la dynastie *Sekhemre*, les Antef, les Sebekemsaf et les premiers Sebekhotep, cependant que le régime des petits

princes indépendants se développe en Moyenne et en Basse-Égypte	90 ans.
Troisième période : guerres pour la restauration de l'unité : l'hégémonie thébaine sous les rois de la dynastie *Kha-[X]-re,* Nofirhotep et Sebekhotep, suzerains d'innombrables Pharaons, indigènes et asiatiques, dans le Delta, en Moyenne et même en Haute-Égypte, puis la victoire et la domination des rois de la Basse-Égypte, Khian et Apopi, sous qui se maintient, à Thèbes, une dynastie de rois *Mer-[X]-re*	85
Quatrième période : retour offensif et victoire définitive des Thébains; période qu'on limite, pour le décompte, à l'avènement d'Ahmès et qui comprend le seul règne de Skenenre Tiouâ, contemporain des derniers Apopi	15
TOTAL	210 ans.

Telles sont les évaluations chronologiques auxquelles nous proposerons finalement qu'on s'arrête. Si l'on désire, maintenant, les transposer en chronologie absolue, la chose sera facile, connaissant les dates absolues des deux extrémités de la période totale, déterminées comme nous allons voir maintenant qu'on peut le faire.

Cette possibilité résulte de la notation, parvenue jusqu'à nous, de la position du jour de Sothis dans l'année civile égyptienne, enregistrée en une année connue de l'ère chrétienne; par quoi cette date de l'ère chrétienne, on le voit tout de suite, est mise en relation d'intervalle avec les années d'Amenhotep I[er] et de Senousrit III pour lesquelles la position du jour de Sothis nous est également connue. Le renseignement en question, la *date de Censorinus*, consignée en 238 ap. J.-C., n'est pas donné sous la forme de la datation du lever de Sothis dans l'année civile égyptienne, mais sous la forme, absolument équivalente, de la datation du premier jour de cette année civile, le *1[er] Thot,*

dans le calendrier julien; absolument équivalente, disons-nous, parce que le jour indiqué du calendrier julien est facile à transposer en calendrier grégorien, qu'on sait, en outre, que le 19 juillet grégorien est, sans variation, le jour du lever de Sothis, et que la *date sothiaque* proprement dite, dès lors, sera simplement représentée par l'écart du 19 juillet relativement au jour grégorien correspondant à ce 1er Thot. Voyons le détail du renseignement et du calcul.

Censorinus dit que le *1er Thot*, en 238, est tombé le 25 juin. C'est tout, et cela nous suffit, cela donne au calcul la meilleure base désirable, la plus sûre, tellement qu'il est en toute rigueur superflu de retenir la suite des indications de l'écrivain, à savoir, qu'un siècle avant lui, exactement en 139, le *1er Thot* était tombé le 21 juillet. Ce dernier renseignement n'est pas seulement superflu, il est nuisible, car il est faux : comme il est observé depuis très longtemps, et comme on s'en assure par un tableau de concordance facile à établir, si le 1er Thot tombe le 25 juin (julien) en 238, en 139 il n'est pas tombé le 21 juillet (julien), mais bien le 20, de sorte qu'on est obligé d'admettre, ou que Censorinus s'est trompé, ou qu'une erreur a été introduite, ultérieurement, dans son texte [1]. Cette dernière hypothèse est sans nul doute la vraie [2], mais il n'en est pas moins

[1] On admet généralement une erreur de copie (*XII* au lieu de *XIII* dans le texte). Voir d'ailleurs, à l'appui de la correction, ce qui est dit à la note suivante.

[2] Que Censorinus ait indiqué effectivement le 20 juillet et non le 21, cela ressort de la nature même de la correspondance qu'il consigne. Car le 20 juillet *julien* se transpose, au IIe siècle ap. J.-C., en la date *grégorienne* du *19 juillet*, et le 19 juillet grégorien, c'est *le jour du lever de Sothis*. Ce que la note de Censorinus veut dire, cela saute aux yeux, c'est qu'en l'an 139 s'était produite cette coïncidence remarquable et rare du *1er Thot* avec le jour de Sothis, en d'autres termes, et pour parler notre langue plutôt que celle des anciens, qu'en l'an 139 se plaçait le commencement d'une période sothiaque. — Comment Ed. Meyer, méconnaissant l'intention si claire de l'écrivain, a-t-il pu arriver à dire qu'une nouvelle période sothiaque avait commencé entre 140

fâcheux, contraire à une espèce de rigueur logique, de fonder un calcul chronologique sur le chiffre ainsi rectifié, comme on le fait le plus souvent; ce procédé est d'autant plus impropre qu'il est inutile, la correspondance de 238, dégagée de toute incertitude, suffisant à elle seule à toutes les déterminations.

Elles sont très simples. Quelle est, tout d'abord, en 238, la date *julienne* du lever de Sothis, en d'autres termes, le jour *julien* correspondant au 19 juillet *grégorien*? Il se trouve que la période de cent ans comprise entre 200 et 300 est celle pendant laquelle calendrier julien et calendrier grégorien sont exactement d'accord ensemble[1]; d'où il suit que le jour de Sothis, en 238 *julien*, est également le 19 juillet. Quel est maintenant le jour du calendrier égyptien qui correspond au 19 juillet *julien*? Puisque le 25 juin est le *1er Thot,* le 19 juillet est le *25 Thot*, et voilà la *date sothiaque* sous la forme qu'il nous

et 143? On se l'explique en remarquant que, dans cette période de quatre années, le 1er Thot est tombé le *19 juillet julien :* ce jour correspond, au IIe siècle, au *18 juillet grégorien*, et Ed. Meyer a oublié accidentellement, ici, de faire la transposition nécessaire.

De la mention de Censorinus résulte d'ailleurs cette constatation très intéressante, qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne les Égyptiens savaient nettement que la place régulière du jour de Sothis était au 1er Thot, premier jour de l'année civile, ou plutôt, que la place régulière du 1er Thot était au jour du lever de Sothis, et que la coïncidence arrivait, au bout d'un long intervalle, à se reproduire. On ne peut guère éviter de conclure qu'à cette époque tardive, tout au moins, les Égyptiens s'étaient élevés jusqu'à la conception théorique de la *période sothiaque*, et — puisqu'il suffisait pour cela d'une multiplication élémentaire — qu'ils en avaient calculé la durée.

(1) A partir de 300, le calendrier julien, avec son année trop longue, commence à prendre, par rapport au grégorien futur (année rectifiée), le retard de 3 jours par 400 ans qui devait se chiffrer par un total de 10 jours entre 1500 et 1600. Le retard est de 1 jour entre 300 et 500 (pendant deux siècles, non un seul, l'an 400 grégorien devant être bissextile). Entre 200 et 300, il y a coïncidence. Entre 100 et 200, le julien *avance* de 1 jour sur le grégorien, de 2 jours entre les années 0 et 100. On connaît cette particularité d'une avance initiale sur l'année vraie, qui avait été imposée au calendrier julien lors de son instauration, pour des raisons d'ailleurs absolument étrangères aux déterminations astronomiques.

fallait : en 238 ap. J.-C., le jour de Sothis s'est placé, en calendrier égyptien, au 25e jour de l'année civile.

A côté de cela, mettons une *date sothiaque* d'époque pharaonique, et raisonnons exactement comme plus haut, en prenant de préférence celle de Senousrit III, dont l'année est placée avec précision par rapport à la fin de la XIIe dynastie. En l'an 7 de Senousrit III, nous le savons, le *lever de Sothis* a eu lieu le 226e jour de l'année. De cette époque à l'an 238 après J.-C., le jour de Sothis s'est retardé du 226e jour de l'année au 25e, c'est-à-dire de $(25+365)-226$, soit 164 jours. Chaque jour de retard correspondant à une durée de 4 ans, l'intervalle total est de 164×4, soit 656 ans, à 3 ans près, comme nous savons, dans un sens ou dans l'autre, et, bien entendu, à *une ou plusieurs* périodes près de 1460 ans. Il en faut ajouter une, et une seulement, étant admis, comme nous l'avons fait plus haut, qu'il y a environ 210 ans d'intervalle entre la XIIe dynastie et la XVIIIe, et non $210+1460$. Il y a donc $656+1460$, soit 2116 ans d'intervalle, entre l'an 7 de Senousrit III et l'an 238 ap. J.-C., ce qui met l'an 7 de Senousrit III en 1878 av. J.-C., et comme cette date est antérieure de 93 ans à la fin de la dynastie, cette fin de la XIIe dynastie se place en l'an 1785 av. J.-C., avec toujours la même erreur possible de 3 ans dans un sens ou dans l'autre.

Si, au lieu de prendre l'an 7 de Senousrit III, nous eussions opéré sur l'an 9 d'Amenhotep Ier, sa date absolue se serait déterminée avec la même précision, mais nous aurions rencontré, pour la date absolue du début de la XVIIIe dynastie, l'indétermination qui résulte de ce que la durée du règne d'Ahmès est inconnue.

Reportons-nous, maintenant, au tableau synoptique des durées, par périodes historiques, en lequel nous avons finalement résumé la répartition chronologique des événements entre la XIIe dynastie et la XVIIIe ; et inscrivons, au début, la date

de 1785 av. J.-C. Les autres dates absolues qui en résulteront sont les suivantes :

Avènement de Sekhemre-Khoutaoui................	1785 av. J.-C.
Avènement de Sekhemre-Harhermat Antef à Thèbes...	1765
Avènement de Khasekhemre Nofirhotep à Thèbes.....	1675
Disparition de Khaankhre Sebekhotep à Thèbes / Avènement de Sousirenre Khian dans le Delta } vers.	1633
Avènement de Skenenre Tiouâ à Thèbes...........	1591
Avènement de Nibpehtire Ahmès à Thèbes..........	1577

Hormis les extrêmes, toutes ces dates sont évidemment approximatives. Toutes, de plus, y compris les extrêmes, ne sont fixées qu'à 3 ans près dans un sens ou dans l'autre. Une troisième indétermination, enfin, vient de ce que la dernière date suppose qu'Ahmès a régné seulement 22 ans, et que, s'il a régné davantage, la date de son avènement remonte d'autant, et raccourcit proportionnellement toutes les durées partielles antérieures, la date extrême d'amont restant fixe.

SECTION II.

La période entre XII[e] et XVIII[e] dynasties dans la tradition des siècles ultérieurs.

CHAPITRE PREMIER.

LA LÉGENDE DE LA RESTAURATION NATIONALE AU TEMPS DU NOUVEL EMPIRE.

Tout à fait indépendamment des listes royales, pièces d'archives, documents généalogiques et autres témoignages écrits qui conservaient le souvenir de la confuse période antérieure, il s'était formé en Égypte, au temps du Nouvel Empire, une

histoire populaire des siècles du fractionnement et de l'anarchie, plus exactement une histoire *littéraire*, élaborée par les écrivains et développée, pour les besoins du public lettré, selon les règles ordinaires de la littérature nationale. Cette histoire, pour autant qu'elle nous est connue, fut écrite chez les vainqueurs de la lutte finale, à Thèbes; et dès l'origine, les souvenirs de cette grande lutte effacèrent si bien ceux de tous les événements qui l'avaient précédée, que sous la plume du narrateur on ne vit jamais paraître qu'un seul récit, celui de l'agression des Septentrionaux, châtiés de leur témérité impie par la main du roi de Thèbes, restaurateur de l'ordre et de l'unité royale. Les petits romans qui racontaient cette histoire étaient, historiquement, assez bons, sauf que le rôle attribué à l'ennemi du Nord était, naturellement, celui d'un révolté abominable, et que tout le développement de la guerre, inévitablement, était réduit aux proportions d'un épisode unique où intervenaient, de la manière la plus simple, des protagonistes en petit nombre. L'épisode lui-même était historique, en ce sens qu'il procédait du souvenir plus ou moins déformé d'événements réels, et que les personnages évoqués avaient effectivemement agi, de manière générale, dans le sens indiqué. Mais, d'une œuvre à l'autre, le détail du récit et les personnages étaient variables; les différentes histoires qui avaient cours et qui semblaient indépendantes, réellement différentes, on les sentait étroitement apparentées, cependant, par la nature du sujet et la généralité des lignes du thème, de telle manière enfin qu'elles devaient se grouper, aux yeux des Thébains du Nouvel Empire, en une chronique triomphale des fondateurs, en une sorte de cycle des origines de la grande monarchie[1].

[1] Pour tout ce qui concerne le sujet, voir ci-avant, *Les Hyksôs*, Section I, chap. II et V, et *Études et notes complémentaires*, I, A et B.

Élaborées dès le début de la XVIIIe dynastie, les histoires qui se côtoyaient dans cette épopée agissaient les unes sur les autres, se mêlaient, se compénétraient dans toutes les formes de combinaison possibles. A l'origine, au stade des récits non encore contaminés les uns par les autres, deux traditions avaient cours, relativement à la manière de désigner l'ennemi septentrional, ou, si l'on veut, les narrateurs de ce stade connaissaient deux ennemis distincts, dont l'un, ou bien l'autre, était mis en scène dans le drame, et non les deux ensemble : la première désignation était celle des *Asiatiques*, dans leurs places d'*Avaris* et de *Sharouhen*, l'autre désignation, celle de certains rois *Apopi*. Cette tradition différentiatrice était historiquement, nous le savons, absolument bonne. Quant au champion méridional, parfois il n'était pas nommé : le *roi du Sud*, sans plus; souvent sa figure se précisait en celle d'un des prédécesseurs immédiats de la grande maison thébaine, quelque *Kamès*, ou bien *Skenenre Tiouâ*, ou bien encore *Ahmès*, le héros authentique de la fin de la grande guerre. Ainsi s'étaient organisées diverses combinaisons de personnages : le *roi du Sud* contre les *Asiatiques dans Avaris*, d'une des deux histoires que le rédacteur de *Sallier* devait fondre, le Thébain *Skenenre* contre *Apopi*, roi du Nord, de l'autre histoire originale de *Sallier*, *Kamès* contre les *Asiatiques dans Avaris*, de la tablette Carnarvon. A ce dernier type de combinaison — le roi thébain nommé précisément, ses adversaires laissés sous la figure collective et plus vague des Avarites — appartenait aussi le récit perdu qui devait être la source de l'histoire manéthonienne des Hyksôs, et encore une autre histoire, perdue également et historiquement très bonne, d'*Amôsis destructeur d'Avaris*, qui passa chez Ptolémée de Mendès. Dans les récits du premier stade, répétons-le, *Apopi* et les *Asiatiques* étaient deux choses distinctes; elles vinrent en contact par l'effet du mélange des histoires, dans des combinaisons dont celle qui a produit la narration de

IMPRIMERIE NATIONALE.

Sallier nous donne une idée assez juste. A cette dernière place, *Apopi* et *Asiatiques* sont à moitié confondus déjà; leur identification sera consommée depuis longtemps lorsque les histoires les concernant passeront dans la tradition grecque.

Pour peindre l'état de désolation du pays au début de l'histoire, avant la salutaire action thébaine, le narrateur empruntait les images et les phrases des vieilles compositions du Moyen Empire, développées sur le *thème du désordre*. Cette banalité verbale n'était pas absolument la règle, surtout au début, et dans le plus ancien exemple de l'histoire que nous possédons, celui de la tablette Carnarvon, postérieur de peu au commencement de la XVIII[e] dynastie, la description de l'Égypte divisée est remarquablement énergique et vivante. Quelque temps plus tard, les récits dont le rédacteur de *Sallier* faisait usage étaient déjà tombés dans le ton indifférent et neutre qui résulte de l'emploi de formules fixées.

De très bonne heure, d'ailleurs, l'histoire sous ses différentes formes a ce sort très singulier, qu'on cesse de la considérer comme obligatoirement historique, et qu'on en fait une sorte d'anecdote triomphale à la gloire des rois thébains l'un après l'autre, tous considérés, par une sorte de fiction rituelle, comme ayant rétabli l'ordre et exterminé les Asiatiques, en prenant possession du trône. Il n'y a là ni ignorance, ni erreur, ni confusion véritable, et l'on sait très bien que c'est Ahmès, et nul autre, qui a pris *Avaris* et *Sharouhen* (tableau royal parvenu à Africain par voie non manéthonienne, et tradition recueillie par Ptolémée de Mendès); mais en même temps, par manière d'éloge inaugural, on fait honneur de la même action libératrice et purificatrice à Hatshepsitou, à Thoutmès III (introduction des *Annales*), ailleurs à Thoutmès III et Thoutmès IV (source perdue d'une des histoires manéthoniennes), à Mineptah, à Ramsès III. Chacun de ces exposés illusoires s'ouvre, naturellement, par un *tableau de désolation* où paraisssent les

vieux clichés de la littérature du Moyen Empire; parmi ceux-ci, la présence des étrangers et la division du pays ne sont, au fond, que d'autres traits ajoutés aux traits anciens de la peinture, et il est essentiel de noter que cette histoire rituelle du désordre et du roi sauveur se raconte très bien sans que l'élément des étrangers impies y intervienne : les discours triomphaux de Haremheb et de Toutankhamon en sont le témoignage.

De cette manière de procéder naissaient, cependant, une foule d'indications fallacieuses qui devaient, tôt ou tard, pénétrer la tradition historique proprement dite en y introduisant des confusions extraordinaires. Mais à l'époque thébaine, l'histoire est encore intacte; il y a démarcation tout à fait nette entre la littérature épique à tendance romanesque, qui développe le thème triomphal de l'avènement du roi, et la documentation historique véritable, sans doute imparfaite et vite altérée, mais comprise et conservée sérieusement, et dont le papyrus de Turin témoigne de la manière la plus importante. Outre le document de Turin, qui est une liste chronographique intégrale, des mentions d'un autre ordre, assez nombreuses, nous renseignent sur les souvenirs précis que les Égyptiens de la XVIIIe à la XXe dynastie gardaient de la période antérieure; nous allons les passer en revue tout d'abord.

CHAPITRE II.

SOUVENIRS HISTORIQUES POSITIFS DU TEMPS DU NOUVEL EMPIRE.

Une fois notées quelques indications particulières: Khanofirre Sebekhotep réparant une statue du vieux Nibkheroure de la XIe dynastie, œuvre de Senousrit II et de Senousrit III; le

tombeau de la reine Sebekemsaf, épouse de Noubkhopirre Antef, pieusement restauré par les ordres de la reine Ahhotep, — on trouve que des noms de rois thébains, de la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie, paraissent par séries dans des documents de deux espèces : des *pièces judiciaires,* procès-verbaux de visite des nécropoles royales, et des *listes cultuelles*, tableaux de noms royaux, en plus ou moins grand nombre, rassemblant les bénéficiaires d'un acte d'adoration particulier ou les personnages royaux dont le culte était commis aux soins de quelque prêtre.

PIÈCES JUDICIAIRES.

Deux importants documents, celui du *papyrus Abbott* et celui du *papyrus Amherst*, faisaient partie d'un même dossier, celui des procès-verbaux d'une enquête effectuée, au temps de la XXe dynastie, dans le quartier funéraire de Drah abou'l Neggah où étaient ensevelis les princes thébains de la XIe dynastie et d'après la XIIe; il s'agissait, comme on sait, d'inventorier les monuments funéraires, à la suite de la violation de certaines tombes particulières et royales. Au papyrus Abbott, qui relate la visite des tombes, on trouve mentionnées à la file, en un remarquable et très homogène paragraphe[1], dix sépultures qui sont, dans l'ordre, celles de :

1. Zeserka[re] Amenhotep, qui est Amenhotep Ier de la XVIIIe dynastie; tombe intacte.

[1] Publication du papyrus dans *Select papyri of the British Museum*, part II, pl. I à VIII; le passage qui nous intéresse commence en haut de la page 2 et finit page 3, l. 14. Les principales études sur le document sont celles de CHABAS, *Une spoliation des hypogées de Thèbes*, dans *Mélanges égyptologiques*, III, tome I, et de MASPERO, *Une enquête judiciaire à Thèbes*, 1872. Voir en outre ce qui a été noté précédemment par nous, *Monuments et histoire..... entre XIIe et XVIIIe dynasties*, chap. IV, § 1er, à propos de Sekhemre-Apma Antef-â.

2. , avec la description de la stèle du *roi au chien* que Mariette devait effectivement retrouver; le roi, dont le vrai nom est Antef d'après le monument, appartient à la XI[e] dynastie. D'après le papyrus, tombe intacte.

3. Noubkhopirre Antouf; tombe attaquée, mais non ouverte.

4. Sekhemre-Apmat Antouf-â; tombe attaquée, mais non ouverte.

5. Sekhemre-Seshedtaoui Sebekemsaf et la reine Noubkhas; tombe violée.

6. Skenenre Tiouâ; tombe intacte.

7. Un autre Skenenre Tiouâ-â (*sic*); tombe intacte.

8. Ouazkhopirre Kamès; tombe intacte.

9. ; tombe intacte.

10. Nibkheroure Mentouhotep, le roi connu de la XI[e] dynastie; tombe intacte.

Plus loin, au cours du document, on revient encore une fois au tombeau de Sekhemre-Seshedtaoui et de Noubkhas, le seul violé de tous ceux du groupe royal dont on avait fait l'inventaire. On voit que dans ce groupe, après un roi de la XVIII[e] dynastie et un autre de la XI[e], on trouve une importante série de princes de la période entre XII[e] et XVIII[e]: le dernier est cet assez singulier *Ahmès-se-Pa-ar*[1], dont on peut admettre qu'il est un des nombreux Ahmès de la famille de Skenenre et d'Ouazkhopirre, dont certaines listes cultuelles démontrent l'existence (voir, un peu plus bas, liste de Khabekhit). Tout à la fin paraît le vieux Nibkheroure de la XI[e] dynastie, que nous retrouverons plusieurs fois dans la même compagnie aux monuments qu'on verra un peu plus loin.

[1] Tout à fait inconnu par ailleurs sous cette forme, contrairement à ce qui a été noté quelquefois à ce sujet.

Nous avons déjà, d'autre part, à propos des monuments de Skenenre Tiouâ, signalé la bizarrerie de la double mention de son tombeau dans *Abbott*, et la très remarquable surprise du scribe, écrivant : «Ce qui fait, au total, deux rois Tiouâ.» Cette note nous permet d'inférer que l'écrivain, docile à la lettre des minutes qu'il copiait, savait néanmoins que les noms de Skenenre Tiouâ avaient appartenu à un Pharaon unique.

Quant au papyrus Amherst[1], on y trouve consignés les aveux des voleurs qui ouvrirent la tombe de Sekhemre-Seshedtaoui et de Noubkhas, avec cette caractéristique description des lieux qui a permis, on se le rappelle, de retrouver le monument sur place; nous avons étudié cette question, au cours de notre examen des monuments du roi et de la reine.

D'autres dossiers, relatifs à des vérifications de tombes anciennes, étaient conservés à Thèbes à la même époque; un papyrus de Vienne est le catalogue des pièces d'une certaine série, dont l'une concernait la visite de la tombe du roi Sekhemre-Gergtaoui[2]; nous savons que ce souverain n'est connu, autrement, que par le papyrus de Turin.

Les prédécesseurs immédiats de la XVIIIe dynastie occupèrent les autorités thébaines, encore une fois, quelque temps après le Nouvel Empire, sous la XXIIe dynastie, lorsqu'on prit le parti, sans doute à la suite de déprédations du genre de celles dont les papyrus Abbott et Amherst conservent le souvenir, de sortir leurs cercueils et leurs momies des tombeaux

[1] Reproduction et traduction de Chabas, *Le papyrus judiciaire Amhurst*, dans *Mélanges égyptologiques*, III, t. II (1873); voir ensuite Newberry, *The Amherst Papyri*, 1899, p. 13, 24-25, pl. IV, V, VI. Se reporter d'ailleurs à ce qui a été noté précédemment par nous, *Monuments et histoire..... entre XIIe et XVIIIe dynasties*, chap. v, § iii, à propos de Sekhemre-Seshedtaoui Sebekemsaf.

[2] Pour ce qui concerne Sekhemre-Gergtaoui, voir chez nous, *Monuments et histoire..... entre XIIe et XVIIIe dynasties*, chap. 1er, § ii, et en ce qui concerne le papyrus de Vienne, ajouter aux indications bibliographiques déjà données celle de von Bergmann, *Hieratische Texte*, VI, ii.

trop menacés et de les ensevelir, pêle-mêle avec les cercueils et les momies royales des dynasties thébaines de la XVIIIe à la XXIe dynastie, dans la cachette de Deir el-Bahri où l'on devait les découvrir en 1880. En compagnie des Thoutmès, des Ramsès et des Seti de la grande période thébaine, on trouva ainsi [1] les fondateurs du Nouvel Empire, Zosirkare Amenhotep, la reine Nofritari, Nibpehtire Ahmès, leurs prédécesseurs immédiats, Skenenre Tiouâ et la reine Ahhotep, Ouazkhopirre Kamès, plusieurs princes et princesses de l'époque et de la famille de Tiouâ et de Kamès, un prince Se-Amon dont nous avons un monument [2], une princesse Set-Amon, une princesse Set-Kamès, tous cités ensemble par certaines listes cultuelles de la XXe dynastie que nous allons maintenant passer en revue.

Listes cultuelles.

La rencontre de pareilles listes de rois anciens n'est pas spéciale au Nouvel Empire: à toute époque de l'histoire d'Égypte, depuis la plus ancienne, les prêtres des cultes funéraires royaux aimaient à en rappeler les fonctions dans les monuments de leur carrière personnelle. En ce qui concerne les princes thébains de la période entre XIIe et XVIIIe dynastie, ils se présentent à nous dans quelques listes qui sont les suivantes :

1. La liste du prêtre Mès, contemporain de la XVIIIe dynastie, chargé, nous dit-il sur sa stèle [3], du culte de *Tiouâ*, de *Ouazkhopirre Kamès* et d'un *Akhopir...re* qui est Thoutmès Ier, Thoutmès II ou Amenhotep II.

[1] Maspero, *Les momies royales de Deir-el-Bahri*, passim.

[2] Pour tous ces personnages, voir chez nous, *Hyksôs*, Section II, chap. 1er.

[3] Caire n° 34.030. Lieblein, *Dict. noms hiéroglyphiques*, n° 1922, p. 750; Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (dans *Cat. général Caire*), p. 64-65, pl. XXII; Legrain, *Répertoire généalogique*, p. 1.

2. Celle de la table d'offrandes de Marseille[1], où *Skenenre* et *Ouazkhopirre*, côte à côte comme dans le document précédent, voisinent avec un *Snekhtenre* contemporain, figurant également dans la liste de Karnak, parmi une trentaine de personnages royaux du Nouvel Empire. Le monument est du règne de Ramsès II.

3. La liste du prêtre Khabekhit[2], dans son tombeau de Deir el-Medineh, de la XXe dynastie. Elle comprend vingt-cinq noms royaux, parmi lesquels, pour la XVIIIe dynastie ou l'époque immédiatement précédente, *Amenhotep Ier* (cf. le document suivant), les reines *Ahhotep* (*id.*) et *Ahmès Nofritari*, le roi *Ahmès* (*id.*), deux autres princes ou princesses *Ahmès*, le Fils Royal *Binpou* — connu, on se le rappelle, par cette statuette d'Harpocrate sur laquelle il figure en compagnie d'un certain prince Ahmès, — enfin, comme dans les deux listes précédentes, *Ouazkhopirre Kamès* et *Skenenre Tiouâ-ken* (*sic*; se reporter à notre étude des monuments du roi; cf. encore le document suivant). Très singulièrement s'adjoint à la liste, seul de la période thébaine ancienne, le *Nibkheroure* Mentouhotep de la XIe dynastie, qu'on retrouve avoisiné de même dans la liste suivante.

4. La liste du prêtre Anhourkhaoui[3], dans son tombeau de Deir el-Medineh, voisin et contemporain de celui de Khabekhit. La série royale est remarquablement analogue à l'autre, mais moins nombreuse, comprenant une douzaine de noms seulement; on y trouve, de la période qui nous intéresse ou du début de la XVIIIe dynastie, *Skenenre*, *Ahmès*, *Amenhotep Ier* et la

(1) De Saulcy, *Étude* etc., dans *Mémoires de l'Acad. impériale de Metz*, 1863, p. 45 et suiv.; Maspero, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille*, p. 4.

(2) Champollion, *Notices*, p. 864 et suiv.; Prisse, *Monuments*, pl. III; Lepsius, *Auswahl*, pl. XI, et *L D*, III, 2 *a*.

(3) *L D*, III, 2 *d*.

reine *Ahhotep,* puis le *Nibkheroure* de la XI[e] (pour tous ceux-là, cf. le document précédent), et parmi les autres, curieusement égaré en une compagnie plus ancienne que lui-même, un *Hikamon Setepenre* de la fin de l'époque ramesside.

A propos du vieux Nibkheroure, dont les deux prêtres de Deir el-Medineh prenaient soin de la sorte, et dont le tombeau, à Drah abou'l Neggah, était voisin de ceux des Sekhemre et des princes de la famille de Tiouâ, rappelons encore que Khanofirre Sebekhotep, à Karnak, restaurait une de ses statues, élevée au temps de la XII[e] dynastie; de la XI[e] dynastie à celles du Nouvel Empire, en passant par les familles des Antef, des Sebekemsaf et des Sebekhotep, il y avait continuité, par hypothèse, dans la filiation de la maison thébaine.

5. La liste de Imaseb, dans son tombeau de Sheikh Abd-el-Gournah [(1)], montrant le nom de *Skenenre,* mal écrit, parmi d'autres.

6. La célèbre *liste de Karnak,* rédigée pour Thoutmès III, qu'on voit en adoration devant les noms d'une soixantaine de ses prédécesseurs [(2)]. On a discuté à l'infini sur les principes qui dirigent cette sélection de noms royaux, et surtout, sur l'ordre dans lequel il faut les lire, groupés qu'ils sont en huit petites rangées tantôt de sept, tantôt de huit cartouches, disposées symétriquement par rapport à un axe central de figuration. Nous nous conformerons simplement, ici, au dernier classement, celui de Sethe [(3)], et numéroterons comme il le fait les huit groupes de cartouches. Dans l'ordre qui résulte de

(1) *LD, Text,* III, p. 255.

(2) Burton, *Excerpta hieroglyphica,* pl. I; Prisse, *Monuments,* pl. I; Lepsius, *Auswahl,* pl. I; Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie* (Steindorff, *Urkunden d. aeg. Altertums,* IV), p. 608 et suiv.

(3) Voir note précédente.

là, on voit paraître des séries historiques assez nettes chacune, mais singulièrement placées les unes par rapport aux autres. La rangée I comprend des noms des IVe et V^e dynasties; II a quelques noms de la VIe, à la fin; la XIIe dynastie remplit III, déborde sur IV, et dès le deuxième nom de cette rangée IV commence une importante série de noms d'après la XIIe dynastie, qui remplit tout le reste du tableau jusqu'à la fin de VIII. Cette ordonnance serait historiquement très bonne, si à la fin de I on ne trouvait égaré *Sekhemre-Smentaoui*, que suivent en II, avant les rois de la VIe dynastie, une série d'*Antef* et de *Mentouhotep* qui sont sans doute ceux de la XIe; à quoi il faut joindre un *Antef* encore, inscrit à la fin de III et intercalé, par conséquent, dans la série de la XIIe. Tout cela ne paraît guère explicable. Dans IV, d'ailleurs, on retrouve, inséré parmi les rois d'après la XIIe dynastie, l'inévitable *Nibkheroure* que possédaient les listes précédentes, et aussi un *Ousirenre* qui serait mieux à sa place, à ce qu'il semble, avec les noms de l'Ancien Empire des rangées I et II; mais après cela, une sorte de clarification se réalise; ôtons *Nibkheroure* et *Ousirenre*, il ne restera plus aucun nom, depuis le deuxième de IV jusqu'à la fin de la liste, qui n'appartienne au grand groupe authentique des rois d'après la XIIe dynastie. Prenons l'ensemble de ces noms d'après la XIIe dynastie, dans l'ordre où le document nous les donne :

Rangée I..	Sekhemre-Smentaoui.	Rangée V..	Khanofirre.
			Khasekhemre.
Rangée IV.	Skenenre.		[Sekhemre-S...?]taoui [1].
	Snekhtenre.		Sekhemre-Khoutaoui.
	Noubkhopirre.		Sankhabre.
	Snofirkare.		Souazenre.
	X...		.....kaoure.

[1] Le cartouche, d'ailleurs brisé à la partie supérieure, a été martelé, en outre, au-dessus du dernier groupe *taoui*, comme il a eu lieu pour plusieurs

Rangée VI.	Mersekhemre. Merkaoure. Sekhemre-Sousirtaoui. X... Snofir...re. Khahotepre. Khaankhre.
Rangée VII.	Sekhemre-Ouahkhaou. Souahenre. Merhotepre. Re-Khoutaoui.
Rangée VII. (*Suite.*)	X... X... Sekhemre-Ouazkhaou.
Rangée VIII.	X... Snofir...re. Souazenre. Sekhemre-Seshedtaoui. X... X... X...

De même que nous observions plus haut, dans la liste, certains groupes homogènes de l'Ancien Empire et de la XIIe dynastie, de même, ici, se remarquent des tentatives de classement dans le détail : *Skenenre* avec *Snekhtenre* en IV, *Khanofirre* et *Khasekhemre* en V, *Khahotepre* et *Khaankhre* au bas de VI, *Mersekhemre* avec *Merkaoure* en tête de cette même rangée VI. Toujours comme plus haut, d'ailleurs, ces éléments de classement correct ne font que plus vivement ressortir l'étrange désordre de tout le reste et de l'ensemble. Il n'y a d'autre parti à en tirer que de prendre les noms, de les trier et de les remettre en leurs séries véritables, pour rapprocher celles-ci des listes familiales historiques que nous connaissons déjà. Ce rangement, que le rédacteur de Karnak n'a pas su ou pas voulu faire, donne les groupes que voici :

1...	Sekhemre-Khoutaoui. Re-Khoutaoui.

autres cartouches de la table; il reste, sans qu'on puisse lire certainement les trois signes verticaux volontairement détruits :



2.....	Sankhabre. Snofir[ab?]re. *Snofir. . .re.* *Snofirkare.*	5........	Khanofirre. Khasekhemre. Khahotepre. Khaankhre.
3	Noubkhopirre.	6........	Mersekhemre. Merkaoure. Merhotepre.
4...	Sekhemre-Ouazkhaou. Sekhemre-Ouahkhaou. Sekhemre-Seshedtaoui. Sekhemre-Smentaoui. *Sekhemre-Sousirtaoui.* [Sekhemre-S. . .?] taoui.	7........	Skenenre. Snekhtenre Souazenre. *Souazenre.* Souahenre.

Ainsi présenté, le tableau fournit, comme on voit, des séries plus ou moins complètes de toutes les familles royales dont la domination, à l'époque du monument, était considérée à Thèbes comme légitime. On n'y trouve, naturellement, ni *Apopi,* ni princes asiatiques; mais, par contre :

1° L'usurpateur du début, Sekhemre-Khoutaoui, et son presque homonyme;

2° La dynastie thébaine des héritiers prétendus légitimes de la XIIe dynastie, représentée par Sankhabre Ameni-Antef-Amenemhat et Snofirabre Senousrit, plus *deux rois inconnus par ailleurs,* un *Snofir*[*X*]*re* et un *Snofirkare* dont le nom tient à la fois de ceux de *Snofirabre* et *Sekhemkare* Amenemhat-Senbef : la place de ces deux rois nouveaux n'est pas douteuse;

3° Les Antef, représentés par le seul Noubkhopirre;

4° Les Sebekemsaf et autres de la famille Sekhemre-[X]; sont présents, outre les deux Sebekemsaf, — Ouazkhaou et Seshedtaoui, — Sekhemre-Ouahkhaou Rahotep, Sekhemre-Smentaoui Thouti; puis un autre qui est le *Sankhtaoui* connu, ou bien *Souaztaoui* Sebekhotep, ou encore un nouveau *S. . .taoui* inconnu jusqu'à présent; enfin un dernier certainement nouveau pour nous, *Sekhemre-Sousirtaoui :* comme on voit, au moins un roi dont nous n'avions pas encore trace par ailleurs;

5° Les Sebekhotep et Nofirhotep de la famille *Kha*[*X*]*re*, très complètement représentée; manquent, naturellement, ceux de la série nominale qui sont de petits princes du Nord, mais parmi les Thébains, même le petit Khahotepre est présent;

6° Les Thébains de la période de la sujétion aux Septentrionaux, rois *Mer*[*X*]*re*, représentés par trois membres du groupe (on remarque l'omission complète de la petite famille *Tet*[*X*]*re*);

7° Enfin, la dynastie de la renaissance thébaine, Skenenre Tiouâ et ses parents du groupe *S*[*X*]*enre*, dont Souahenre Senbmaiou et Souazenre Binpou (ou Ahmès); noter, s'il n'y a pas là une erreur dans la rédaction du document, l'existence d'un deuxième *Souazenre*.

Les rois nouveaux que la liste nous apporte sont inscrits en italiques dans le tableau qui précède. De manière générale, on voit que le rédacteur est abondamment renseigné au moins sur les noms des souverains qui régnèrent à Thèbes depuis la disparition de la XII[e] dynastie, et l'on dirait que la sélection dont sa liste est le résultat a été faite en prenant quelques noms, impartialement, dans chacune des familles qui se succédèrent sur le trône durant toute la période. Une particularité remarquable est que ce tableau des « ancêtres » de Thoutmès III s'arrête à la XVIII[e] dynastie, exclusivement : n'y paraissent ni Ahmès, ni aucun de ses successeurs de la grande maison nouvelle.

CHAPITRE III.

UNE LISTE ROYALE COMPLÈTE DU TEMPS DU NOUVEL EMPIRE : LE PAPYRUS DE TURIN.

L'étude du papyrus royal de Turin est très grandement facilitée par les derniers travaux dont le document a été l'objet, dus principalement à Pieper et Ed. Meyer, travaux qui nous apportent un papyrus à peu près définitivement débrouillé, classé, et qu'on n'a plus guère qu'à lire. Rappelons que la mise en ordre des fragments fut opérée de manière remarquablement habile et heureuse, au début, par Seyffarth, dont le travail servit de base aux publications fondamentales de Lepsius[1] et de Wilkinson[2], qui corrigeait Lepsius en quelques points. Dès leur époque, l'organisation générale du document était à peu près claire. De Ménès à la veille du Nouvel Empire l'histoire y est divisée, comme on sait, en deux grandes sections, qui correspondent assez bien à ce que nous appelons l'*Ancien Empire* et le *Moyen Empire*, la première section, ou Ancien Empire, ayant eu au total — somme enregistrée dans le document même — une durée de 955 ans. Dans cette même première section, des *totaux numériques* délimitent deux périodes, à l'intérieur desquelles sont marqués des sous-groupes, soit par une rubrique, soit par l'intercalation des mots «il régna» : sous-groupes fort analogues à ce que nous appelons, d'après la liste grecque, les *dynasties*. Et il y a cinq

[1] LEPSIUS, *Auswahl*, pl. III-VI.
[2] WILKINSON, *The fragments of the hieratic Papyrus of Turin*, 1851.

«dynasties», au total, dans les deux périodes en lesquelles est divisé l'«Ancien Empire». Si l'on passe maintenant à la deuxième grande section de la liste, ou Moyen Empire, on y trouve, de même que dans l'autre, des périodes délimitées par des totaux : quatre en tout. De ces quatre périodes, les trois premières ne sont pas divisées en dynasties; la troisième est celle des «rois de la cour de *It-taoui*», comprenant 8 Thébains avec 213 ans, 1 mois et 17 jours, et identique au groupe historique que nous appelons, d'après la liste grecque, la XIIe dynastie. Immédiatement après commence, au papyrus, la dernière des périodes qui y sont conservées, soit la quatrième de la deuxième section ou «Moyen Empire», intitulée des «rois d'après la dynastie d'Amenemhat Ier». C'est la seule dont l'étude, ici, nous intéresse.

Où se trouve-t-elle au papyrus? D'après le rangement de Seyffarth, adopté par Lepsius et Wilkinson, le document aurait compris douze colonnes, qu'ils numérotent de I à XII. La période «d'après la dynastie d'Amenemhat Ier» commence à la colonne VII, dont les trois premières lignes appartiennent encore à la XIIe dynastie, la quatrième ligne étant consacrée au titre de la période suivante, de telle manière que son premier nom occupe la ligne 5; de ce point, la période remplit tout le reste du document jusqu'à la fin des parties conservées. En ce qui concerne, cependant, la nomenclature des colonnes, rappelons tout de suite qu'ainsi qu'il est reconnu depuis longtemps, la colonne II de Seyffarth est à placer avant I (ce qui n'importe guère ici, ne modifiant pas les numéros d'ordre suivants), et que l'ensemble des colonnes I-III-IV, c'est-à-dire les fragments que Seyffarth avait attribués aux trois colonnes ainsi appelées, est à répartir, en réalité, en deux colonnes seulement, de telle manière que les vrais numéros d'ordre, au delà, reculent d'une unité, VII de Seyffarth, par exemple, étant vraiment la sixième. Pour la précision du langage, nous

emploierons un numérotage double, désignant les colonnes du papyrus par 6 [VII], 7 [VIII], et ainsi de suite.

Au point de vue de la certitude du rangement des fragments et de l'histoire des fluctuations de ce rangement chez les historiens modernes, il faut distinguer les trois premières des colonnes qui nous intéressent, 6 [VII], 7 [VIII] et 8 [IX], relativement bien conservées et, somme toute, très sûres, de la partie qui suit, les fragments groupés dans les colonnes X-XII de Seyffarth, zone très brisée, très incomplète, dans laquelle l'ordonnance des fragments est, aujourd'hui encore, des plus problématiques.

Dans l'ensemble VII-IX, la manière de ranger les fragments n'a pour ainsi dire pas varié depuis le début. La plus notable des études du deuxième stade, celle de Lauth [1], avait accepté Seyffarth-Lepsius-Wilkinson sans changement, et tout le monde depuis lors l'avait suivie, notamment Wiedemann en ses très attentifs exposés[2]. Seul, Max Pieper [3], en 1904, crut devoir effectuer une permutation de deux fragments importants, le groupe des fragments 76-80, mis jusqu'alors au milieu de VII et comprenant une quinzaine de noms, — les Sebekhotep, Mermashaou, un Ka-Set-re problématique — avec le fragment 101, mis jusqu'alors au bas de IX et comprenant treize noms, pour la plupart mutilés. Mais Ed. Meyer, en 1908, combattit la permutation proposée[4], et Pieper lui-même, plus tard[5], y renonça, retombant d'accord avec l'unanimité des historiens. Les trois colonnes VII-IX peuvent donc

(1) Lauth, *Manetho und der Türiner Königspapyrus*, 1865.

(2) Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1884, p. 73-75 et *passim*.

(3) M. Pieper, *Die Könige Aegyptens zwischen dem Mittleren und Neuen Reich*, 1904.

(4) Ed. Meyer, *Nachträge zur aegyptischen Chronologie*, 1908, p. 31-32.

(5) Pieper et Burchardt, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, I, 1912, et en dernier lieu Pieper dans Ä. Z., 51 (1914), p. 94 (*Untersuchungen zur Geschichte der XIII. Dynastie*).

être considérées comme ordonnées aussi sûrement que possible. Leur composition est la suivante :

6 [VII], comprenant fragments 72 et 76-80, a 30 lignes, dont les 26 dernières, comme déjà expliqué, sont occupées par des noms de la période qui nous intéresse, ci............	26 noms.
7 [VIII], comprenant fragments 81, 87-88, 93-94-95, a 31 lignes, ci............................	31
8 [IX], comprenant fragments 97, 101, a 30 lignes, ci.	30
Total pour ces trois colonnes............	87 noms.

Incertitude et possibilités de désordre commencent au delà. On s'accorde, cependant, sur la répartition des nombreux fragments qui restent entre une certaine colonne du papyrus, celle que Seyffarth numérotait X, comprenant, notamment, les fragments 108, 112, 122-123, et un autre groupe, représenté par les colonnes XI et XII de Seyffarth, mais dont il faudrait peut-être faire une colonne unique, et auquel appartiennent les fragments 126, 130, 150, 152 et d'autres. Mais, cette séparation des groupes X et XI-XII une fois faite et acceptée, l'ordre dans lequel il faut prendre les deux groupes est incertain, et incertain, même, le rangement des fragments dans l'intérieur de chacun d'eux. L'ordre général des colonnes de Seyffarth a été révoqué en doute par Lauth, sur la base de cette observation, que dans X paraissaient les noms des *Apopi* (fr. 112) et d'autres noms visiblement étrangers (fr. 122-123), que ces noms ne pouvaient être inscrits que tout à la fin de la liste, et par conséquent que X devait être reporté en arrière de l'ensemble XI-XII. Wiedemann, qui suit Lauth volontiers, a accepté cela aussi. Mais Pieper n'en veut pas, et dans ses rangements de 1904 et 1912, aussi dans ses notes de 1914, il revient à Seyffarth, avec la colonne X d'abord. Ed. Meyer, dès 1904, continue, sur ce point, à être en oppo-

sition avec Pieper, et il se range à l'opinion de Lauth et Wiedemann. En ce qui concerne, maintenant, le détail de l'ordonnance des fragments, surtout intéressant dans X, on peut noter les variations de Pieper, qui met toujours le fr. 108 en tête, mais le fait suivre, en 1904, du fr. 112 (les Apopi), avec 122-123 (les noms étrangers) en dernière ligne, tandis qu'en 1912, il remet 122-123 devant 112, conformément à ce qu'on acceptait communément depuis Lauth. Pieper revient encore une fois à ce détail en 1914[1].

Combien de noms fournissaient ces dernières colonnes? X a probablement 32 lignes; dans XI-XII, la colonne, plus serrée, avait environ 36 lignes, ce qui fait 36 noms ou bien 72, suivant qu'on admet qu'en XI-XII il y avait une colonne seulement, ou bien deux : en tout, par conséquent, pour l'ensemble de X et XI-XII, 68 noms ou bien 104, et, depuis le début de la période, en y comprenant les 87 noms déjà fournis par les colonnes 6 [VII], 7 [VIII] et 8 [IX], ou bien 87+68, soit 155 noms, ou bien 87+104, soit 191 noms, sans qu'il soit possible de décider certainement entre un chiffre et l'autre.

Il paraît difficile, pour le moment, de pousser plus loin l'analyse matérielle du document, et nous ne pourrons faire mieux, pour mettre sous nos yeux la liste royale, que de nous conformer aux résultats des recherches que nous venons de résumer, en nous obligeant seulement à choisir, lorsqu'il est nécessaire, entre les opinions divergentes. Pour ce qui concerne les colonnes VII à IX, il n'y a nulle difficulté, tous les historiens étant d'accord ensemble[2]. Pour le rangement de X par rapport à XI-XII, nous mettrons X en dernière place, comme l'a indiqué Lauth, comme font Ed. Meyer et la plupart des autres, en opposition avec le seul Pieper. Dans le

[1] Pieper dans Ä. Z., 51 (1914), p. 96-98.

[2] Voir, en dernier lieu, Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, I, II (éd. de 1909, p. 276 et suiv.; voir spécialement p. 284-286.

domaine des innombrables fragments qui entrent dans XI-XII, nous négligerons un grand nombre de noms, très mutilés et sans utilité, que Pieper faisait entrer dans ses numérotages, à l'exemple de Wiedemann qui jadis cherchait, lui aussi, à établir dans cette zone une liste numériquement complète. Pour le classement de détail de X, enfin, nous prendrons l'ordre sur lequel Pieper, en 1912, arrive à s'accorder avec ses prédécesseurs. La liste royale qui résulte de là est celle que nous transcrivons aux pages suivantes.

La liste ainsi obtenue, lisons-la attentivement, considérons ses divisions et ses noms en les rapprochant des faits monumentaux et des classifications historiques antérieurement établies, de manière à pénétrer, s'il est possible, dans l'esprit du rédacteur, à voir ce qu'il connaissait des faits historiques et de quelle manière il se représentait leur organisation.

On constate d'abord que la liste possède des noms de rois positivement connus, en assez grand nombre : plusieurs au début, dans la première vingtaine, puis le groupe compact des «Sebekhotep» et autres, des n°s 22 à 28, puis nombre des *Mer-[X]-re*, entre le n° 29 et le n° 50, puis, beaucoup plus bas, quelques *Sekhemre* (n°s 90-92), enfin les *Apopi* des dernières lignes. Il y a donc matière à comparaisons utiles. Mais voyons tout de suite les divisions. Les «rois d'après la dynastie d'Amenemhat Ier» forment, nous l'avons dit, la quatrième et dernière période de cette grande section du papyrus, qui correspond au «Moyen Empire», et, de même que les périodes délimitées dans la section antérieure, celle de l'«Ancien Empire», se subdivisent en groupes qu'on peut appeler des «dynasties», de même ici, dans la période dont le tableau est sous nos yeux, sont définis un certain nombre de ces groupes ou «dynasties», annoncées par les mots «il régna» devant un nom royal. Trois fois est insérée cette mention, aux

FRAGMENTS du PAPYRUS.	COLONNES et LIGNES du texte.	NUMÉROS D'ORDRE des rois.	TEXTE (SANS LES CHIFFRES).	RENVOIS AUX MONUMENTS ET OBSERVATIONS sur le classement.
	6 [VII], 4		« Rois d'après [la dynastie du roi] Sehotepabre (Amenemhat Ier). »	
	" 5	1	Re-Khoutaoui.........	Pour *Sekhemre-Khoutaoui* des monuments; longuement étudié précédemment.
	" 6	2	Sekhemkare..........	Deux *Sekhemkare* aux monuments, dont l'un est le roi Amenemhat-Senbef.
72	" 7	3	Amenemhat.	
	" 8	4	Sehotepabre.	
	" 9	5	Ioufni.	
	" 10	6	Sankhabre...........	Ameni-Antef-Amenemhat.
	" 11	7	Smenkare.	
	" 12	8	Sehotepabre.	
	" 13	9	Nezemkare (?).	
	" 14	10	....	
	" 15	11	....	
	" 16	12	Nezemabre...........	....
	" 17	13	Sebekhotep..........	....
	" 18	14	« *Il régna* » Ransenb....	....
	" 19	15	Aoutouabre...........	Le roi Hor? Cf. n° 70...
	" 20	16	Sezef...re...........	....
	" 21	17	Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep..........	Longuement étudié précédemment............
	" 22	18	Ousir...re...........	....
76-80	" 23	19	[Smenkh]kare Mermashaou.............	Monuments connus......
	" 24	20	....	....
	" 25	21	...set...(?).........	....
	" 26	22	Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep..........	
	" 27	23	Khasekhemre Nofirhotep.	
	" 28	24	Se-Hathor............	
	" 29	25	Khanofirre Sebekhotep..	Famille et monuments bien connus..........
	" 30	26	[Khaankhre Sebekhotep] [1]............	....
81	7 [VIII], 1	27	Khahotepre..........	
	" 2	28	Ouahabre Iaab........	

(Accolade, lignes 16 à 30 :) Tranche du texte que Pieper, en 1904, proposait de permuter avec le fragment 101, du bas de la colonne 8 [IX].

[1] Khaankhre Sebekhotep n'est restitué à cette place, au papyrus, que par hypothèse probable.

FRAGMENTS du PAPYRUS.	COLONNES et LIGNES du texte.	NUMÉROS D'ORDRE des rois.	TEXTE (SANS LES CHIFFRES).	RENVOIS AUX MONUMENTS ET OBSERVATIONS sur le classement.
81 (suite)	7 [VIII], 3 (suite.)	29	«Il régna» Mernofirre...	Monuments connus.
	// 4	30	Merhotepre...........	
	// 5	31	Sankhenre Senbtou.	
	// 6	32	Mersekhemre An.....	Monuments connus.
	// 7	33	S...ouazkare Hori (?).	
	// 8	34	Mernezem...re (?).	
	// 9	35	....	
	// 10	36	....	
	// 11	37	....	
	// 12	38	....	
	// 13	39	....	
	// 14	40	....	
	// 15	41	....	
	// 16	42	....	
	// 17	43	....	
87-88	// 18	44	Merkhopirre.	
	// 19	45	Merkare.............	Merkaoure Sebekhotep (?).
	// 20	46	....	
	// 21	47	....	
	// 22	48	....	
	// 23	49	....	
	// 24	50	....	
93-95	// 25	51	...mès..............	L'un des *Tetoumès* (?).
	// 26	52	...matre Ib (?).	
	// 27	53	...oubenre.	
	// 28	54	.....ka...	
	// 29	55	Nib (?) matre.	
	// 30	56	....	
	// 31	57	....	
97	8 [IX], 1	58	Nehsi...............	Monuments connus.
	// 2	59	Kha...re.	
	// 3	60	Nibfaoure.	
	// 4	61	«Il régna» Sehebre.	
	// 5	62	Merzefaoure.	
	// 6	63	Senbkare.	
	// 7	64	Nibzefaoure.	
	// 8	65	Oubenre.	
	// 9	66	....	

FRAGMENTS du PAPYRUS.	COLONNES et LIGNES du texte.	NUMÉROS D'ORDRE des rois.	TEXTE (SANS LES CHIFFRES).	RENVOIS AUX MONUMENTS ET OBSERVATIONS sur le classement.	
97 (*suite*)	8 [IX], 10 (*suite*)	67	. . . .		
	" 11	68	. . . zefaoure.		
	" 12	69	. . . oubenre.		
	" 13	70	Aoutouabre.	Cf. n° 15.	
	" 14	71	Harabre.		
	" 15	72	Nibsenre.		
	" 16	73	. . . . . re.	. . . .	
	" 17	74	. . . .	. . . .	Tranche du texte que Pieper, en 1904, proposait de permuter avec la tranche des fragments 76-80, du bas de la colonne 6 [VII].
	" 18	75	. . . .	. . . .	
	" 19	76	Skhopirenre.	. . . .	
	" 20	77	Tetkheroure.	. . . .	
	" 21	78	Sankhkare.	. . . .	
	" 22	79	Nofirtoum-Re (?).	. . . .	
101	" 23	80	Sekhemre [...].	Cf. les autres *Sekhemre*... plus bas.	
	" 24	81	Ka. . . . re.	. . . .	
	" 25	82	Nofirabre.	. . . .	
	" 26	83	A.	. . . .	
	" 27	84	Kha. . . re.	. . . .	
	" 28	85	Ankhkare.	. . . .	
	" 29	86	Smen. . . re	. . . .	
	" 30	87	Mer. . . re (?).	. . . .	
		Les n°s qui suivent sont ceux de Wiedemann :			
126	XI-XII	90	Sekhemre [...].	La famille connue des *Sekhemre*-[X].	
	"	91	Sekhemre [...].		
	"	92	Sekhemre [...].		
	"	93	Ses. . . re.	. . . .	Portion de la liste (col. XI-XII) que Pieper voudrait remettre après celle de la colonne X ci-après.
	"	94	Nibiriaoutoure.	. . . .	
	"	95	Nibiriaoutoure.	. . . .	
	"	96	Smen. . . re	. . . .	
	"	97	Sousir. . . re.	. . . .	
130	"	"	Sekhemre [...].	Voir ci-dessus.	
	"	"	. . . .	. . . .	

FRAGMENTS du PAPYRUS.	COLONNES et LIGNES du texte.	NUMÉROS D'ORDRE des rois.	TEXTE (SANS LES CHIFFRES).	RENVOIS AUX MONUMENTS ET OBSERVATIONS sur le classement
	XI–XII (*suite*)	"	Iou..................	
150	"	"	Set... (?)...........	
	"	"	Senou................	Suite de la portion de la liste que Pieper voudrait remettre après celle de la colonne X ci-après.
	"	"	Hor..................	
	"	"	Anib.................	
152	"	"	....	
	"	"	Penenset... (?).......	
	X	127	Seb...re.............	....
108	"	128	Men...re.............	Menkhaoure Anab'?
	"	129	...ouah..............	Souahenre Senbmaiou (?).......
	"	131	....ka...............	....
	"	132	....	....
	"	133	....	....
122–123	"	134	...ka[re] Anati.......	
	"	135	...ka[re] Bebnem.....	Les «Asiatiques»..
	"	136	...ka[re]............	
	"	"	Innoub...............	
112	"	"	A[popi] (?)..........	Les Apopi........
	"	"	Ap[opi] (?)..........	
?		"	....	Fin perdue de la liste.
		"	....	

(Notes verticales, lignes 127–(Apopi) : Portion de la liste que Pieper voudrait remettre avant celle de XI–XII, qui précède. — En 1904, Pieper avait proposé d'intervertir l'ordre des parties 122–123 et 112.)

n°s 14, 29 et 61, ce qui implique, dans la classification du rédacteur, l'existence de quatre «dynasties» au moins. Répondent-elles à quelque réalité historique? Certainement oui, si l'on s'en rapporte à la division du n° 29, la plus immédiatement caractéristique, qui marque le début du groupe *Mer*-[*X*]-*re* en le séparant de la fin de la famille *Kha*-[*X*]-*re*, immédiatement antérieure en réalité, nous le savons, et à laquelle Ouahabre Iaab, nous le savons aussi, se rattache encore : cette division indique, comme on voit, la succession de deux familles distinctes à Thèbes. D'où nous avons le droit d'induire que les divisions similaires ont une signification de même ordre, et que les «dynasties» qu'elles délimitent correspondent à des groupes véritables et qu'on peut reconnaître.

Cela se vérifie immédiatement pour le groupe du début, qu'on identifie sans difficulté. Les deux premiers noms, bien connus de nous, sont authentiques et, nous le savons, parfaitement à leur place, *Re-Khoutaoui* fautif pour *Sekhemre-Khoutaoui*, l'usurpateur, *Sekhemkare* correctement à sa suite. Après cela vient une douzaine de noms (n°s 3 à 13) dont l'ensemble répond fort exactement à cette dynastie thébaine d'héritiers prétendus légitimes de la XIIe dynastie, dont nous avons constaté l'existence immédiatement avant les Antef; un seul du groupe, à vrai dire, est positivement connu par les monuments, *Sankhabre* Ameni-Antef-Amenemhat du n° 6; mais *Amenemhat* du n° 3 peut très bien être Amenemhat-Sebekhotep, l'autre des deux rois Sekhemre-Kkoutaoui, ou bien Amenemhat-Senbef, l'autre des deux rois Sekhemkare; les deux *Sehotepabre* des n°s 4 et 8 sont proches parents des Sankhabre, Snofirabre, etc., de la dynastie historique; *Smenkare* du n° 7 avoisine les deux Sekhemkare, de même que *Nezemkare* du n° 9, lequel d'ailleurs entraîne avec lui *Nezemabre* de 12, parent d'un autre côté des [*X*]*abre* historiques qu'on vient de citer, et aussi de Hotepabre Amou; *Sebekhotep* de 13 pourrait

être, lui aussi, Amenemhat-Sebekhotep cité à propos du n° 3; *Ioufni* de 5, enfin, est moins nécessairement à sa place, simple particulier comme Re-Khoutaoui Ougaf et d'autres de la dynastie historique, mais ayant ce caractère en commun avec une foule de rois de la suite de la liste au papyrus. Toute cette famille, au papyrus, comprend 13 noms, contre une douzaine connus par les monuments; la concordance est excellente. La dynastie, d'après les monuments, est thébaine, et sans doute règne seulement dans le Sud à partir du troisième de ses membres.

La «dynastie» suivante est moins aisément reconnaissable. On remarque tout de suite qu'elle comprend huit noms seulement, du n° 14 au n° 21, car avec le n° 22, et malgré l'absence de toute mention de démarcation, nous entrons de la manière la plus visible dans une autre famille royale, et des plus connues. De ces huit rois, quelques-uns nous sont connus, notamment Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep et Aoutouabre qui peut être le roi Hor de Dahchour, fort bien placés tous deux, comme on voit, par leur voisinage avec Sekhemre-Souaztaoui et tous les Sebekhotep de la tranche suivante, dont nous savons qu'ils sont en réalité les contemporains. Mais que fait avec eux le Mermashaou de Tanis ? La présence, dans cette famille de huit rois, de Mermashaou et de Hor, semble de nature à suggérer que nous avons là un groupe de Septentrionaux, intercalé entre les deux groupes thébains de 1-13 et de 22 suiv., et placé au mieux de l'ordonnance chronologique véritable, puisque Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep est forcément très proche parent de Sekhemre-Souaztaoui, et que Aoutouabre[Hor] est contemporain de Khanofirre. D'où il ressortirait ces constatations extrêmement intéressantes : 1° que le rédacteur du papyrus — ou le document qu'il copie avec plus ou moins d'intelligence et d'exactitude — fait alterner des groupes de rois du Sud et de rois du Nord; 2° qu'il connaît,

assez précisément, la concordance chronologique des dynasties thébaines et septentrionales; 3° qu'il s'efforce d'ordonner sa liste de manière à mettre en contact, sans les fractionner, les familles plus ou moins exactement contemporaines. Voyons si les indications dans ce sens vont être confirmées par l'analyse des groupes qui viennent ensuite.

Nous trouvons tout d'abord, du n° 22 au n° 28, les sept noms d'une dynastie thébaine extrêmement bien connue, la mieux caractérisée historiquement de toutes les familles que précédement nous avons étudiées et définies, celle des *Kha*[*X*]*re*, Sebekhotep ou Nofirhotep, précédés du Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep qui effectivement a régné immédiatement avant eux, et accompagnés du Ouahabre Iaab qui est effectivement un Pharaon de la même époque. Chose remarquable, la dynastie historiquement connue se retrouve ici au complet, y compris le fils de Khasekhemre, Se-Hathor, qui n'a pas régné en réalité, et y compris le très obscur Khahotepre, également enregistré, rappelons-le en passant, par la liste de Karnak. Le rédacteur du papyrus avait donc, ici, des renseignements excellents[1]. Il n'en est que plus surprenant qu'il ait complètement omis, jusqu'au point où nous sommes, la nombreuse famille thébaine antérieure, celle des Antef et des Sebekemsaf, que nous rencontrerons beaucoup plus bas et singulièrement dispersée.

Après les *Kha*[*X*]*re*, cependant, c'est l'histoire thébaine qui se poursuit sous la plume du rédacteur, sans intercalation étrangère et sans omission, avec la nouvelle famille dont l'entrée est explicitement signalée au n° 29 : cette famille, égale-

[1] Notons, au passage, que la cohésion évidente de ce groupe de sept rois, entraînant la nécessité de ne point éloigner des autres les deux derniers, qui viennent en tête du fragment 81 (voir, un peu plus haut, le tableau général), est un argument irrésistible en faveur du maintien de ce fragment 81 en tête de la colonne 7 [VIII], contrairement à la proposition de permutation que M. Pieper avait un instant émise.

ment bien connue de nous, est celle des *Mer*[*X*]*re*, dont on sait qu'effectivement ils succédèrent immédiatement aux *Kha*[*X*]*re*, et furent les rois d'une période de décadence et de soumission aux Septentrionaux. Mais, alors que par les monuments nous ne connaissons que cinq ou six rois de ce groupe, voici qu'au papyrus, très mutilé dans cette région, il paraît tenir au moins dix-sept rangs[1], du n° 29 au n° 45, avec mélanges, à vrai dire, de noms royaux n'appartenant pas à la même famille : au début, nous avons d'abord Mernofirre, Merhotepre et Mersekhemre de 29, 30 et 32, connus par les monuments, mais séparés par un Sankhenre Senbtou inconnu d'ailleurs, puis, en 33, un Souazkare Hori problématique, puis d'autres *Mer*[*X*]*re*, un Mernezemre (?), et plus loin, en 44, un Merkhopirre nouveaux pour nous, et, en 45, un Merkare qui est sans doute le Merkaoure Sebekhotep des monuments ; seul des rois des monuments, comme on voit, Merankhre fait défaut ou a disparu dans les lacunes. Quant à Sankhenre Senbtou, dont la présence ici étonne, sa vraie place, d'après son nom solaire, serait dans la famille de Tiouâ, ce que confirment les frappantes analogies de ses noms avec ceux du roi connu Souahenre Senbmaiou.

Après le nom de Merkare, dans la lacune plus ou moins étendue[2] et à peu près complète qui remplit tout le reste de la colonne 7 [VIII], est-ce la liste de Haute-Égypte qui continue encore ? On pourrait être tenté de reconnaître un [Tetou]mès, à moitié sauvé des lacunes, au n° 51, mais à partir de là, des indices assez sérieux portent à croire que nous nous trouvons,

[1] Ce minimum pourrait être considérablement réduit, en meilleur accord avec les indications monumentales, en rapprochant du fragment 81, tête de la colonne 7 [VIII], les petits fragments 87-88 où les noms de Merkhopirre et Merkare se trouvent ; ces derniers fragments flottant, pour ainsi dire, en pleine lacune, il ne paraît pas impossible qu'ils se placent comme nous l'indiquons.

[2] Voir note précédente.

au contraire, dans une longue liste de rois du Nord. Observons, dans la tranche entre 51 et 72, une sorte d'homogénéité décelée par le retour fréquent du nom *Oubenre*, en 53, en 65, en 69, et par l'analogie des noms *Merzefaoure* en 62, *Nibzefaoure* en 64, . . .*zefaoure* en 68, *Nibfaoure* en 60; et, l'existence et la cohésion d'un groupe nombreux ainsi manifestées, relevons que ce groupe comprend le Nehsi bien connu du Delta, au n° 58, qu'il comprend d'autre part, en 70, un *Aoutouabre* homonyme de celui du n° 15, roi Hor probable, dans la petite dynastie du Nord dont nous avons reconnu l'existence du n° 14 au n° 21, enfin, que les noms de *Merzefaoure* et *Nibzefaoure* dont on vient de parler ont leur correspondant, précisément dans cette première dynastie septentrionale, en celui de *Sezef. . .re* du n° 16 qui suit Aoutouabre [Hor]. Si ces indications ne sont pas trompeuses, il commence en deçà de 51, dans la grande lacune, mettons, par hypothèse, vers le n° 46, une liste de rois du Nord qui s'étend au moins jusqu'au n° 72, et qu'on doit considérer comme prenant la suite, historiquement, aux yeux du rédacteur du papyrus ou dans l'esprit de ses sources, de la première liste du Nord, 14 à 21. La deuxième, plus importante numériquement, est divisée par le rédacteur en deux dynasties, séparées au n° 61; et ces deux dynasties, avec le total approximatif de 25 rois qu'elles comprennent, font bien pendant aux deux dynasties du Sud que le document enregistre au-dessus, de 22 à 28 et de 29 à 45 (?), une vingtaine de noms royaux au total.

Au delà du n° 72, après une lacune de trois noms, ce qu'on trouve est une nouvelle série thébaine, la troisième depuis le commencement de la liste : méridionaux sont les noms de *Skopirenre* (76), apparenté avec ceux de la famille de Tiouâ (cf. *Sankhenre* du n° 31, signalé plus haut), de *Tetkheroure* (77), apparenté avec les noms du groupe des Tetoumès, de *Sekhemre*. . . (80), car les *Sekhemre*-[X] sont, en principe, des

Pharaons du groupe des Antef et Sebekemsaf, encore que plus haut, au papyrus, nous ayons rencontré Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep (17) au milieu d'une famille septentrionale. Des autres noms de cette partie de liste, de 78 à 87, il semble qu'on ne puisse rien tirer dans l'état de nos connaissances. On ne retrouve de personnages connus qu'au delà de la colonne 8 [IX], en tête de la partie XI-XII où figurent trois *Sekhemre*-[*X*] dont les fins de noms sont tranchées de manière extrêmement malheureuse : ce sont, vraisemblablement, des Antef ou des Sebekemsaf, ou certains de leurs contemporains et parents Thouti, Oupouaitemsaf, Rahotep ou autres, et leur présence témoigne de la continuation de la liste méridionale ouverte aux abords du n° 73[1]. Un autre *Sekhemre*... encore se rencontre au delà de 97, au fragment 130 du papyrus (numéro d'ordre de ce roi douteux). En tout, nous avons ici cinq rois Sekhemre-[X], chiffre de beaucoup inférieur à celui des membres de cette famille onomastique que les monuments nous ont fait connaître. Il semble que cette dynastie, historiquement si continue et si sûrement placée, ait été victime des plus déplorables accidents dans les documents dont le rédacteur du papyrus avait connaissance : mutilée, fragmentée, mêlée avec des noms qui paraissent n'avoir aucun rapport avec elle, — mais ceci s'est produit aussi en ce qui concerne le groupe des *Mer*[*X*]*re*, n°s 29 et suivants — et, chose beaucoup plus grave, entièrement déplacée de sa position véritable, qui serait entre le groupe thébain 1-13 et le groupe thébain 22 et suivants. C'est un curieux indice de l'inégalité de la documentation historique à l'époque de ces listes, si remar-

[1] A l'appui, d'ailleurs, du placement correct du fragment 126 en tête de XI-XII, c'est-à-dire en contact avec la fin de 8 [IX], et du placement de XI-XII tout entier en avant de X, comme on s'accorde généralement à le faire, on peut remarquer la correspondance de *Smen*...*re* de 86 avec *Smen*...*re* de 96, et la nécessité même du rapprochement des *Sekhemre*... de 90, 91, 92, avec le *Sekhemre*... de 80.

quablement exactes, pour Thèbes même, en ce qui concerne d'autres familles pharaoniques.

Où s'arrête la troisième série thébaine dont on fait ainsi l'analyse? Au delà du n° 97, le reste de la colonne XI-XII est rempli par des noms mutilés et d'ordre incertain, et dont on peut admettre — si XI-XII est une seule colonne, et non pas deux — qu'ils étaient une vingtaine. Plus bas, les premiers noms de la colonne X et dernière ne se présentent pas avec plus de clarté, mais au n° 134 (du numérotage de Wiedemann) paraissent quelques noms étrangers, visiblement sémitiques, qui montrent qu'il n'est plus question de Méridionaux, et que nous nous trouvons dans une série de rois du Nord. C'est la troisième depuis le début, et elle s'étend sur tout ce qui nous reste de la fin du document, les miettes de 122-123, avec les Asiatiques qu'on vient de dire, et le fragment 112 où l'on restitue la mention des Apopi. Les étrangers des n°s 134 à 136 portaient des noms solaires, construits suivant un même type, et dont nous avons seulement la terminaison commune, . . . *kare;* de deux d'entre eux, de plus, on a conservé les noms personnels, dont l'un *Anati,* paraît bien en rapport avec le nom de la déesse chananéenne *Anat* et rappelle le premier élément du nom de *Ant-her,* qui figure, nous le savons, sur un des premiers en date des scarabées à noms sémitiques dont on a connaissance [1]. L'autre est *Bebnem,* et peut-être y pourrait-on trouver un sens sémitique comme à ce nom de trouvé, on se le rappelle, sur un monument de l'époque des Apopi à Saqqarah [2].

Dans ce *Bebnem* hiéroglyphique, d'ailleurs, on est irrésistiblement tenté de reconnaître le *Bnôn* de la liste manéthonienne,

[1] Pour ce qui concerne le scarabée d'An-ther, voir ci-avant, *Les Hyksôs,* Section II, chap. II, § *Sousirenre Khian*, et *Études et notes complémentaires*, § III, C, fin de ce paragraphe.

[2] Voir ci-avant *Les Hyksôs*, Section II, chap. II, § *Nibkhopeshre Apopi.*

membre de cette dynastie «hyksôs» de six souverains, dans laquelle il avoisine un roi *Apophis*, d'une manière qui rappelle singulièrement le voisinage, ici, de *Bebnem* avec les *Apopi* qui se présentent au fragment 112. Avons-nous sous les yeux la source, ou un document analogue à la source hiéroglyphique de la «XVe dynastie» manéthonienne? Il faut bien que cette dynastie, comme toutes les autres, procède de listes hiéroglyphiques, et il est extrêmement vraisemblable que le rédacteur qui la mit par écrit, en grec, pour la première fois, travaillait sur des tableaux hiéroglyphiques où se présentaient en contact, comme dans le nôtre, un groupe de rois *Apopi* et certains rois étrangers parmi lesquels notre *Bebnem*, un *Khian* pour être transcrit *Iannas*, et au moins un autre encore qui devait donner *Salitis*. Il est sans doute permis d'induire de là qu'à l'époque de ces listes hiéroglyphiques, c'était un usage assez général de mettre côte à côte les *Apopi* et les rois étrangers d'une certaine catégorie. Un tableau dynastique ainsi composé était absolument légitime et d'accord avec la vérité des choses, on le remarque, puisque nous savons qu'un étranger au moins, Sousirenre Khian, fut roi d'Égypte dans des conditions si pareilles à celles de la royauté d'Aousirre Apopi, que leurs deux règnes sont forcément en contact ensemble[1]. Ce fait historique, qui explique et confirme la composition hétérogène de la «XVe dynastie» de la liste grecque, montre aussi, comme on voit, que ce n'est peut-être point à tort qu'au papyrus les Asiatiques des fragments 122-123 étaient voisins des Apopi du fragment 112.

[1] Le voisinage historique de Sousirenre Khian avec les Apopi n'est pas le seul fait monumental qui confirme la juxtaposition d'*Apophis* et de *Bnôn*, etc., dans la liste grecque, d'*Apopi* et de *Bebnem* et *Anati* dans la liste hiéroglyphique : un fait monumental de même portée est la rencontre, sur les objets mobiliers d'une tombe du temps des Apopi, des noms du roi *Nibkhopeshre Apopi* et de deux Asiatiques, [hiéroglyphes] *Abd* et [hiéroglyphes] *Nehemen* (voir ci-avant, *Les Hyksôs*, Section II, chap. II, § *Nibkhopeshre Apopi*).

Plus loin que ces derniers groupes, jusqu'où la liste du papyrus continuait-elle? Si l'on observe que la famille de Tiouâ nous manque jusqu'ici complètement, à l'exception peut-être de deux rois *S*-[X]-*n-re* égarés beaucoup plus haut (nos 31 et 76), que nous n'avons notamment ni Tiouâ, ni Kamès, ni Ahmès, et si l'on considère que le scribe ne pouvait absolument pas ignorer, ni omettre cette famille thébaine d'où procèdent celles du Nouvel Empire, on ne pourra éviter d'admettre qu'au papyrus, Skenenre Tiouâ et son groupe venaient après les Apopi, dans la partie complètement perdue. Et comme nous savons que les rois Tiouâ et Kamès sont contemporains des Apopi, nous sommes conduits à cette remarque que, de ces deux groupes simultanés dans le Nord et dans le Sud, le scribe a enregistré les rois du Nord en premier lieu, les Thébains ensuite. Cette situation est extrêmement intéressante parce qu'elle doit être en accord avec les principes généraux du classement que nous venons d'analyser, dans cette liste où des séries de rois du Nord et des séries de rois du Sud alternent à plusieurs reprises. Pourquoi ce mélange, et n'eût-il pas été plus naturel d'inscrire tous les Méridionaux ensemble, et sans discontinuité non plus tous les Septentrionaux? Au lieu de cela, nous avons reconnu, dans la liste, un premier groupe de 13 rois de l'Égypte entière, puis 8 rois du Nord, puis une trentaine de Thébains, puis de nouveau des rois du Nord, environ une vingtaine, puis de nouveau des Thébains, peut-être 25, puis le dernier groupe des rois du Nord, étrangers et Apopi, que suivaient, dans la partie perdue, les Thébains de la famille de Tiouâ. L'idée s'impose qu'en passant ainsi de l'une à l'autre des deux moitiés de l'Égypte, le rédacteur cherche à suivre la vérité historique et chronologique telle qu'il pense la connaître, c'est-à-dire qu'il prend les dynasties successives du Nord et du Sud et les range, pour le mieux, de telle manière que la simultanéité au moins approximative d'un

groupe du Nord et d'un groupe du Sud soit exprimée par le voisinage. Si l'on admet qu'il a été procédé ainsi, la correspondance chronologique des dynasties du Nord et du Sud, dans la documentation du rédacteur, aura été à peu près la suivante :

Période *a*.	Groupe I. Nos 1 à 13. — Thébains régnant sur l'Égypte entière; les premiers usurpateurs, les Senousrit et Amenemhat au nom complexe.	
	ROYAUTÉ DU NORD.	ROYAUTÉ THÉBAINE.
Période *b*.	Groupe II. Nos 14 à 21. — Hor de Dahchour, Mermashaou de Tanis et autres; il s'y égare le Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep du n° 17, dont la vraie place était peut-être plus bas.	Groupe III. Nos 22 à 51 (?), en deux ou plusieurs «dynasties» : 1° Nos 22 à 28, la grande famille des Sebekhotep et de Nofirhotep, avec leur contemporain Iaab. 2° Nos 29 à 45 (?), les rois *Mer*-[*X*]-*re*, avec quelques noms d'autres familles. 3° Nos 45 (?) à 51 (?), la famille des Tetoumès (?).
Période *c*.	Groupe IV. Nos 52 (?) à 73 (?), en deux dynasties au moins : 1° Nos 52 (?) à 60, comprend le Nehsi du Delta. 2° Nos 61 à 73 (?) [inconnus par ailleurs].	Groupe V. Nos 74 (?) à 100 (??). — Série de rois difficilement reconnaissables, après quoi viennent des *Sekhemre* de la famille connue, nos 90 à 92, autres *Sekhemre* au n° 80 et après le n° 97.
Période *d*.	Groupe VI. Nos 131 à ...? — Quelques Asiatiques, suivis des Apopi.	[Groupe VII, perdu : Tiouâ et sa famille.]

IMPRIMERIE NATIONALE.

Il semble ressortir de là que le scribe du papyrus avait une documentation historique de valeur assez réelle. Il possédait beaucoup de noms royaux authentiques, et parmi ses listes partielles, quelques-unes sont fort bonnes; on l'observe principalement aux groupes I et III. Il avait des listes de Méridionaux et des listes de Septentrionaux, plus ou moins exactement transmises, parfois bouleversées ou mélangées, très reconnaissables cependant dans la plupart des cas; ces différents groupes, il les ordonnait d'une manière qui dénote des idées sur la chronologie relative des dynasties du Nord et des dynasties du Sud, idées qui pouvaient ne pas toujours être justes dans le détail, mais dont l'expression aboutit à un tableau d'ensemble bien conforme, en fin de compte, à ce qui s'était passé dans le pays en réalité. Il est essentiel d'observer, toutefois, que tout cela est sans doute à dire, non du scribe lui-même du papyrus, mais de la source qu'il copie et que vraisemblablement il ne comprend plus avec la netteté qui serait nécessaire : car il ne différencie guère ses groupes royaux, ne les intitule ni ne les caractérise d'aucune manière, et se contente de noter sommairement les démarcations de dynasties.

Les sources du papyrus, à un stade plus ou moins ancien de leur élaboration, étaient dans une condition toute différente; les groupes du Nord et les groupes du Sud s'y trouvaient consciemment et nettement accusés, et l'on ne peut que s'émerveiller de l'impartialité et du souci de vérité historique qui animaient le premier compilateur, lorsqu'il consignait ainsi le souvenir des Pharaons du Nord, des Asiatiques et des Apopi à côté de celui des précurseurs de la grande royauté thébaine. Certains tableaux de cette espèce eurent la fortune de se conserver sans altérations trop graves du cadre général et des rubriques, et ils produisirent des fruits très lointains: c'est à eux qu'il faut rapporter l'origine de la liste grecque dans

laquelle des dynasties de Thébains s'entremêlent, comme nous savons, avec des dynasties de *Pasteurs* et de *Xoïtes*.

CHAPITRE IV.

LA LÉGENDE DES ENVAHISSEURS ET DE LA RESTAURATION À L'ÉPOQUE GRECQUE.

Nous avons, précédemment, longuement expliqué l'histoire des étrangers et du roi sauveur, qui s'était formée à Thèbes au temps du Nouvel Empire[1]. On avait pris l'habitude, nous l'avons vu, de faire honneur de la restauration nationale à n'importe lequel des rois des dynasties thébaines; il était sorti de là des récits apparemment indépendants, tous conservés les uns à côté des autres, et il en résultait dans la littérature, quelque peu après l'époque thébaine, soit aux alentours de l'an 1000, une très nombreuse collection de versions de l'histoire, datées différemment, dont nous possédons quelques-unes à l'état original mais qui, pour le plus grand nombre, ne nous sont connues que par des formes dérivées plus ou moins lointaines, souvent des vestiges, quelquefois seulement des traces, dans les documents hiéroglyphiques, démotiques et de langue grecque. Les rois thébains que nous voyons paraître dans les histoires de ce groupe sont Tiouâ[2], Kamès[3], Amôsis[4], Hatshopsitou[5], Thoutmès III[6], ou bien Thoutmès III

[1] Voir chez nous, précédemment, *Hyksôs*, Section I, chap. II et suiv., notamment le résumé du chap. V.

[2] L'histoire de la guerre de Tiouâ contre Apopi qui fut l'une des sources de *Sallier I*; voir *Hyksôs*, Section I, chap. II.

[3] Planchette Carnarvon; voir *Hyksôs*, *Études et notes complémentaires*, I, B.

[4] L'histoire passée chez Ptolémée de Mendès, que cite Tatien.

[5] Inscription de Stabl-Antar; voir *Hyksôs*, Section I, chap. II et *Études et notes complémentaires*, I, A.

[6] Début des *Annales*; voir *Hyksôs*, Section I, chap. II.

et Thoutmès IV[1], l'un des Amenhotep[2], Mineptah[3], Ramsès III[4]. L'ennemi qu'ils combattent est le plus souvent placé à *Avaris*, quelquefois à *Sharouhen*[5]. La désignation de cet ennemi est très uniforme. Si l'on met de côté l'histoire un peu spéciale de Tiouâ, en guerre avec un *Apopi* du Nord[6], on ne trouve mention que d'*Asiatiques*, Asiatiques dans Avaris[7] ou Asiatiques dans Sharouhen[8]. Dans quelques versions, ces Asiatiques sont appelés d'un nom particulier mais tout à fait

(1) Source de l'histoire manéthonienne des Hyksôs; voir *Hyksôs*, Section I, chap. III.

(2) Source lointaine de l'histoire d'Aménopis des papyrus Wessely; voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § III. La même histoire d'Amenhotep, fusionnée avec une autre histoire dont Ramsès III était le héros, avait donné, plus ou moins longtemps après l'époque thébaine, une forme avec Aménophis et son fils Ramsès qui fut la source de l'histoire manéthonienne des Impurs; voir un peu plus bas.

(3) Inscription de Karnak; voir *Hyksôs*, Section I, chap. II.

(4) *Grand papyrus Harris;* voir *Hyksôs*, *ibid.* Par fusion avec une histoire d'Amenhotep (voir note 2 ci-dessus) se forme une histoire d'Aménophis et de son fils Ramsès qu'on trouve chez Manéthon (histoire des Impurs) et chez Chaerémon, cité par Josèphe; voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § II.

(5) *Avaris* dans les histoires de Kamès, d'Amôsis, d'Hatshopsitou, de Thoutmès III et Thoutmès IV, d'Amenophis et Ramsès III, et dans l'histoire (différente de celle de Tiouâ contre Apopi) qui fut une des sources de *Sallier I.* — *Sharouhen* dans l'histoire qui fait le début des *Annales de Thoutmès III.* — Ces deux places d'Avaris et de Sharouhen ont eu, nous le savons, l'existence la plus réelle sur la frontière orientale du Delta, et ont joué un rôle dans la guerre véritable conduite par Amôsis; rappelons encore une fois que c'est Amôsis qui prit Avaris et Sharouhen, comme nous l'apprend un document de son temps conservé par extraordinaire fortune. Rappelons aussi, en ce qui concerne Avaris, l'identité possible de cette ville avec Héliopolis, dont le nom paraît dans l'histoire manéthonienne des Impurs et peut-être dans celle de *Sallier I;* voir principalement *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § IV.

(6) Nous voulons parler de la forme primitive de cette histoire, telle qu'on arrive à l'extraire du complexe de *Sallier I;* rappelons que le récit de *Sallier I* résulte de la fusion de deux histoires différentes, celle d'une guerre du Thébain Tiouâ avec un Apopi du Nord, et celle d'une guerre des Thébains avec les occupants d'Avaris.

(7) Dans l'histoire d'Hatshopsitou.

(8) Dans l'histoire des *Annales de Thoutmès III.*

équivalent, *hikou Shasou,* «rois des Bédouins», ou plutôt *hikou khasitou,* «rois des pays étrangers», comme les Asiatiques de plusieurs monuments hiéroglyphiques connus; cette dénomination donnera naissance, par transcription fidèle, à celle des *Hyksôs* d'Avaris d'une des histoires de l'époque grecque[1].

Dans ces histoires paraissait fréquemment aussi un autre mot, *iadit, iaditou,* qui ne représente point des hommes, mais signifie la «maladie», l'«impureté», et sert, dans les textes plus anciens comme dans ceux du Nouvel Empire, à désigner la *calamité* déchaînée sur le pays par le désordre ou l'invasion étrangère[2]. A la longue, cependant, le sens original du terme devait s'oblitérer; on arriva, par une sorte de confusion, à considérer *iaditou* comme un autre nom des Asiatiques néfastes, et ainsi s'établit une signification d'«Impurs» ou «Malades», qui eut la fortune de donner naissance aux formes préférées de l'histoire à l'époque grecque[3]. Il faut se garder de croire, cependant, qu'au temps du Nouvel Empire, ou pendant les premiers siècles qui vinrent ensuite, il s'opérait une différenciation entre versions avec *iaditou* et versions avec *Asiatiques*. La question pourrait se poser à propos de versions hiéroglyphiques d'une certaine espèce, dont nous avons trace, avec *iaditou* (la «calamité», ou déjà les «Impurs»?) dans Avaris, sans le nom des Asiatiques ou la mention d'étrangers[4], mais le contraire

[1] L'histoire manéthonienne des Hyksôs, dont la source hiéroglyphique est une histoire placée au temps de Thoutmès III et Thoutmès IV.

[2] Le sens de *iaditou*, d'un bout à l'autre de la période hiéroglyphique, a été étudié précédemment à propos de la rencontre du mot dans *Sallier I: Hyksôs*, Section I, chap. II. Il figure aussi — en ce qui concerne les histoires du groupe qui nous intéresse — dans l'inscription de Mineptah à Karnak.

[3] Pour la mise en rapport des «Impurs» ou «Malades» des histoires grecques avec le vieux *iadit* hiéroglyphique, voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § IV, et chap. V.

[4] Source de l'histoire manéthonienne des Impurs et d'Avaris, au temps de Ramsès III. Chez les adaptateurs de l'époque hellénistique qui forgent des histoires de l'Exode, les «Impurs» sont invariablement des Égyptiens, non des

— *envahisseurs* et *iaditou* dans le même récit — s'observe avec une égale fréquence [1]. A l'époque thébaine, les deux expressions figuraient ou pouvaient figurer ensemble dans l'histoire; elles n'étaient pas synonymes: leur confusion fut très lente à s'établir et n'était pas complètement réalisée encore au IVe siècle, comme il ressort d'une des versions grecques de la date la plus ancienne [2].

Passée l'époque thébaine, et pendant plusieurs siècles, se maintient le curieux usage de rééditer le conte de l'invasion et du roi sauveur en changeant la date de l'histoire et la personne du roi, de manière à faire honneur du salut de l'Égypte à un souverain régnant, ou plus notoire que quelque Ramsès oublié, ou déjà célèbre par ailleurs dans la littérature : c'est ainsi que furent rédigées, au VIIIe ou au VIIe siècle, une ou plusieurs histoires dont le héros était Bokchoris [3]. De pareilles attributions ne changeaient pas grand'chose aux conditions du vieux roman. Au VIIe siècle, cependant, nous approchons d'une époque où cette histoire traditionnelle, sous l'influence d'élé-

étrangers, mais on n'en peut rien induire quant aux sources hiéroglyphiques lointaines, parce que ces versions grecques sont très tardives, et surtout que le récit de l'Exode qu'elles comportent exige presque nécessairement que les Impurs qu'on expulse d'Égypte soient indigènes.

[1] Source d'Hécatée d'Abdère, dont le récit de l'Exode fait paraître des *étrangers impies* et des *maladies* en Égypte : Hécatée, quelque peu antérieur à Manéthon, avait visiblement en main une relation égyptienne de provenance ancienne, où les étrangers néfastes et la «calamité» (ou l'«impureté», ou la «maladie») voisinaient encore. Rapprocher de cela, à l'époque hiéroglyphique, l'histoire que donne le papyrus Sallier I, avec *iaditou* et le roi du Nord Apopi presque dans la même phrase.

[2] Hécatée d'Abdère (voir note précédente), chez qui les *maladies* sont provoquées par la conduite des *étrangers impies*, mais n'affectent pas ces derniers.

[3] Histoire de Bokchoris et des Impurs qu'on trouve chez Lysimaque (dans Josèphe), voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § II; histoire de Bokchoris et des envahisseurs qui fut la source du conte prophétique de l'agneau du papyrus Krall, voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § III.

ments étrangers, va s'altérer gravement et s'orienter, par additions et mutilations successives, vers des formes et des significations absolument inconnues de la narration primitive.

En premier lieu, on voit un épisode de *prédiction* s'introduire dans l'histoire. Nous avons vu, précédemment [1], comment la prophétie, genre tardif dans la littérature égyptienne, est arrivée à y prendre naissance, et ce qu'étaient, dans leur forme originale, ces simples histoires conçues pour donner espoir et confiance aux gens à une époque de malheur, prédictions attribuées à un devin des temps passés et annonçant d'heureux événements soit à terme indéterminé, soit à terme calculé d'après l'ancienneté du devin qu'on faisait parler, de telle manière que, dans tous les cas, le lecteur pût se croire à la veille de la réalisation promise [2]. Comme, dans une histoire de ce genre, il est forcément question d'une période d'oppression que suivra une période de prospérité, cela présentait une certaine analogie avec le conte bien connu des étrangers impies, ou des Impurs, détruits par le roi sauveur, et il n'est pas étonnant que, dans nombre de cas, une version de cette ancienne histoire et une des nouvelles histoires de prédiction soient venues en contact ensemble. Ici, pourtant, il faut distinguer. Quand l'auteur d'un roman prophétique emprunte des traits, des noms ou des passages entiers aux tableaux de désordre et aux déclarations triomphales qui remplissent l'histoire du roi sauveur partout où elle se trouve, il fait une économie d'invention simplement conforme aux usages littéraires, et

[1] Sur l'apparition de la prédiction dans la littérature égyptienne, voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, §§ III et IV, et chap. V.

[2] On restitue ces formes primitives d'après les versions d'époque romaine qui nous sont parvenues : l'histoire d'Aménopis et du potier des papyrus Wessely, et surtout l'histoire de Bokchoris et de l'agneau du papyrus Krall ; voir *Hyksôs*, section I, chap. IV, § III.

très légitime parce que les mots et les phrases ainsi réemployés gardent leur sens et se retrouvent bien à leur place, malgré la signification toute différente du récit nouveau[1]. Mais on n'en peut dire autant de l'opération inverse, de l'introduction d'un épisode de prédiction dans une vieille histoire de perturbation et de roi sauveur. Quand on lit, mettons au ve siècle, qu'un Thoutmès, un Aménothès ou un Ramsès a souffert de la présence des Asiatiques ou des Impurs et les a finalement expulsés d'Égypte, quel intérêt supplémentaire cela peut-il fournir qu'un voyant ait prédit au roi la calamité proche et la victoire après un délai déterminé? La prédiction n'a de sens, pour le lecteur, que si elle n'est pas encore réalisée; un épisode de prédiction réalisée, dans un récit quelconque, est une faute de composition, un enrichissement lourd et absurde, ou bien un simple accident, une contamination proprement dite. Le phénomène accidentel sera toujours, en pareil cas, le plus probable, et certaines versions grecques, que nous avons la chance de pouvoir comparer entre elles, nous font assez bien voir par quel mécanisme la contamination a pu se produire. Voici la vieille histoire thébaine du roi Aménophis et des Impurs. On l'emprunte, y compris le nom du roi, pour en faire la relation d'une prédiction à long terme[2]. Cette nouvelle fable, une fois créée, tend à réagir sur les anciennes versions dans lesquelles le nom d'Aménophis se rencontre, à les compléter à son modèle par l'introduction d'une prédiction des aventures d'Aménophis. Les anciennes versions résistent ou cèdent avec plus ou moins de bonheur: l'histoire d'Aménophis et de son fils Ramsès contre les Impurs se conserve, d'une

(1) A peu près de cette manière s'est composée l'histoire que nous recevons sous la forme de la prédiction de l'agneau au roi Bokchoris (papyrus Krall, voir note précédente).

(2) Source de l'histoire de la prédiction du potier au roi Aménopis (voir notes précédentes).

part, indemne de prédiction[1], et d'un autre côté nous arrive enrichie d'un épisode de prédiction approprié aux circonstances[2].

Nous touchons du doigt, ici, que cette absurde surcharge n'était pas inévitable. Y ont échappé, en plus de l'histoire que nous venons de dire, celle de Thoutmès III et Thoutmès IV contre les Asiatiques[3], et une version de l'histoire de Bokchoris et des Impurs[4], encore que cette dernière histoire ait été empruntée en totalité, d'autre part, dans la composition d'une prophétie à long terme[5].

Tel était l'état des récits qui circulaient dans la littérature indigène, lorsqu'ils vinrent à la connaissance des milieux gréco-judéo-égyptiens de la Basse-Égypte. Ils ne furent pas tous reçus avec un égal intérêt. Tandis que les histoires de prédiction pure étaient laissées de côté, au moins au début[6], on traduisait en grec et on discutait avec empressement les histoires d'Impurs ou d'étrangers expulsés par un roi sauveur. C'est qu'on cherchait surtout, dans les écoles judéo-égyptiennes du début de l'époque grecque, à retrouver dans les documents indigènes des témoignages du séjour d'Israël en Égypte et de la sortie d'Égypte, et que dans ces vieilles histoires d'expulsion d'étrangers ou d'Impurs, on avait un épisode qui pouvait être

(1) Source non manéthonienne de Chaerémon, cité par Josèphe.

(2) Source de l'histoire manéthonienne des Impurs. La présence, chez Manéthon, de l'histoire ainsi altérée, est très importante au point de vue de l'histoire de la prédiction dans la littérature égyptienne; elle est le seul témoignage d'où résulte positivement que cet emploi de l'élément prophétique remonte au moins au IV[e] siècle.

(3) Source de l'histoire manéthonienne des Hyksôs.

(4) Dans Lysimaque, cité par Josèphe.

(5) Prédiction de l'agneau au roi Bokchoris (voir notes précédentes).

(6) La prédiction du potier au roi Aménopis nous est donnée expressément, dans les papyrus grecs des II[e] et III[e] siècles ap. J.-C., comme traduite d'un original indigène, et la prédiction de l'agneau au roi Bokchoris nous arrive en langue démotique.

considéré, à défaut de mieux, comme répondant au récit biblique de la sortie des Israélites vers le désert et la Palestine. Dans l'esprit de cette interprétation, on prit les récits indigènes de roi sauveur et d'expulsion, tous indifféremment, et l'on y mit ce qu'il fallait pour faire, de chacun d'eux, une relation explicite de l'Exode[1]. Le procédé employé était extrêmement simple : qu'il s'agît d'Asiatiques, d'Impurs étrangers ou d'Impurs indigènes, il suffisait d'ajouter un mot, à la fin de l'histoire, spécifiant que ces expulsés allaient fonder Jérusalem et devenir le peuple juif. On obtenait ainsi, cependant, des récits de tendance assez diverse au point de vue juif, suivant que les ennemis des Égyptiens y paraissaient sous un nom plus ou moins honorable, et suivant que l'adaptateur de langue grecque présentait sous un jour plus ou moins flatteur la défaite subie par ces futurs Israélites. Il est clair que, pouvant choisir dans la foule des versions anciennes, un écrivain juif s'attachait de préférence à des histoires d'*Asiatiques* redoutables, défaits avec honneur, sans doute, et retirés en Asie avec armes et bagages, tandis qu'un Grec moins ami des Juifs aimait mieux se servir de quelque histoire d'Impurs ou de Malades impies, chassés d'Égypte dans des conditions ignominieuses. Des circonstances heureuses font que nous possédons des versions de l'Exode des deux types, le type *philosémite* représenté par l'histoire de Thoutmès III et Thoutmès IV (en grec, *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis*) contre les Hyksôs (= Juifs) dans Avaris[2], le type *antisémite* comprenant l'histoire d'Aménophis et Ramessès (Ramsès III, comme nous savons) contre les Impurs (= Juifs) dans Avaris[3], l'histoire de Bokchoris contre les Impurs (= Juifs)[4], et plusieurs

[1] Sur la mise en relation des vieilles histoires indigènes avec l'Exode, voir *Hyksôs*, Section I, chap. III, §§ III et IV; chap. IV, §§ I et II.

[2] Chez Manéthon, transmis par Josèphe.

[3] Comme l'histoire précédente, et chez Chaerémon, également cité par Josèphe.

[4] Chez Lysimaque, cité par Josèphe.

autres versions de l'histoire des Impurs et de l'Exode sans nom royal conservé (1).

A ce moment de l'élaboration des récits que les historiens grecs devaient recueillir, il intervient encore des influences d'une autre espèce, dont il est difficile de savoir certainement si elles se sont exercées avant l'adaptation de la tradition indigène à l'histoire de l'Exode, ou bien sur les récits déjà adaptés comme on vient de le dire. Ces forces nouvelles se manifestent, au IVe siècle, par la transposition, dans le récit, d'épisodes véritables de l'histoire de l'Egypte à cette époque. Cette opération ne s'observe clairement, à vrai dire, que dans une seule version, celle de l'histoire d'Aménophis et des Impurs, que Manéthon nous a conservée; mais dans cette histoire, la fuite du roi Aménophis en Ethiopie est très visiblement inspirée d'un épisode réel, la fuite en Éthiopie de Nektanébo II, vaincu par Okhos en 342. De même, certaines atrocités reprochées aux Impurs, dans ce même récit, se retrouvent de manière très semblable dans les histoires égyptiennes de la domination d'Okhos et de la domination de Cambysès. N'oublions pas, cependant, que les accusations portées contre les conquérants perses étaient calomnieuses et sans doute entièrement injustifiées, et que, dans les épisodes d'impiété monstrueuse qu'on incorpora à leur légende, il faut voir, non la vérité historique, mais un simple développement du thème du sacrilège triomphant, particulièrement violent et âpre, né en même temps que la prophétie, peut-être, et sous l'influence des mêmes événements historiques (2).

(1) Voir notre tableau récapitulatif dans *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § II.

(2) Voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § IV. Remarquons bien que le nouveau développement du thème des ennemis sacrilèges peut très bien être plus ancien que le IVe siècle, et que nous ne savons pas à quelle époque — avant ou après l'adaptation *judaïque* — on l'aura introduit dans la vieille histoire d'Aménophis et des Impurs; on voit seulement qu'au IVe siècle il en a été fait

Il ressort de tout ce qui précède que, vers la fin du IVe siècle, dans la littérature gréco-égyptienne, circulaient un nombre important de versions du vieux conte des ennemis et du roi sauveur, toutes indifféremment converties en une relation de l'Exode, dissemblables, toutefois, par une foule de points et principalement par le nom du roi sauveur, c'est-à-dire par la date ainsi imposée à l'Exode dans l'histoire d'Égypte. Entre toutes ces versions grecques, un historien quelconque pouvait choisir; mais il avait le devoir de choisir, étant considéré que l'Exode ne pouvait s'être produit deux fois[1]. Il nous semble, du moins, que l'historien avait le devoir de choisir. En réalité, un pareil choix n'était pas dans la nature du lettré antique, qui a tendance, au contraire, à utiliser la matière de toutes ses sources, tantôt insouciant et comme inconscient des contradictions, tantôt se bornant à noter qu'« on lit, par ailleurs, que... », dans certains cas, enfin, raisonnant et discutant, et recourant, alors, à toutes les ressources de la déformation adaptatrice pour concilier les incompatibles. Ainsi fait, au IIIe siècle, l'Égyptien Manéthon, qui écrit une histoire d'Égypte complète et se trouve avoir en main deux relations grecques de l'Exode, celle faite avec l'histoire des rois *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis* contre les *Hyksôs*, ou « Bédouins », dans Avaris, et celle faite avec l'histoire des rois *Aménophis* et *Ramessès* contre les « Impurs », également dans Avaris. Aucune fusion possible des deux récits, Manéthon ayant des idées singulièrement précises, sinon très exactes, sur la position historique des divers rois nommés. *Aménophis* et *Ramessès*, il les connaît aux troisième et quatrième rangs du groupe que la classification ultérieure

usage pour peindre sous des couleurs abominables ces Perses dont la domination en Égypte laissait de mauvais souvenirs.

[1] C'est par conséquent à l'époque où nous sommes, soit vers la fin du IVe siècle, dans les milieux gréco-judéo-égyptiens de la Basse-Égypte, que se posa pour la première fois la question qui occupe si fort les biblistes des temps modernes : *Quel fut le Pharaon de l'Exode ?*

devait appeler la « XIXe dynastie »[1], et quant à *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis*, il sait très bien que deux Pharaons ainsi nommés se suivent vers le milieu de la dynastie immédiatement antérieure[2], mais il ne lui paraît pas possible — et ici le vieil historien manifeste des vues d'une indépendance et d'une lucidité remarquables — que les souverains qui sauvèrent l'Égypte en expulsant les Hyksôs-Juifs tout d'abord, ne soient pas les initiateurs du nouveau régime, les fondateurs mêmes de leur dynastie, et partant de là, il inscrit *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis* en tête du groupe du Nouvel Empire, au lieu d'*Amôs* que portaient correctement d'autres listes[3], et sans souci des rois *Mèphramouthôsis* et *Thouthmôsès*, que son propre récit enregistrera plus loin à leur véritable place. Les deux relations de l'Exode qui parviennent à Manéthon datent donc l'événement, pour lui, la première, au début de la dynastie que nous appelons la XVIIIe, la seconde, dans le courant de la dynastie suivante ou XIXe. Comment accepter et utiliser la deuxième histoire en même temps que l'autre? Manéthon se pose avec netteté le problème; ce qui gêne, ce n'est pas que certains « Impurs » aient été expulsés par Ramessès, mais seulement que ces « Impurs » soient identiques aux Juifs et que leur expulsion soit l'Exode; il faut supprimer cette identité inadmissible; il faut respecter et conserver, en même temps, cette assertion de la deuxième histoire, que Ramsès a expulsé les Juifs, bien qu'ils aient déjà été expulsés par le Thoutmès

(1) Ce sont *Aménephtès* et *Ramessès* de la XIXe dynastie d'Africain. Le *Ramessès* qui figure à cette place correspond, nous le savons, au Ramsès III historique.

(2) *Misphragmouthôsis* et *Touthmôsis* des n°s 6 et 7 de la XVIIIe dynastie d'Africain, *Mèphramouthôsis* et *Thouthmôsès* de la liste absolument conforme, à cette place, qui ressort de la narration manéthonienne à la suite de l'histoire des Hyksôs. On a là, comme nous savons, Thoutmès III et Thoutmès IV de l'histoire.

(3) *Amôs*, l'Ahmès (Amôsis) historique, qui est bien à sa place en tête de la XVIIIe dynastie d'Africain.

des siècles antérieurs. Pour satisfaire à des nécessités au prime abord aussi difficilement conciliables que celles-là, Manéthon combine que les Impurs d'Avaris, au temps de Ramsès, eurent besoin d'aide, qu'ils appelèrent à eux les *Hyksôs-Juifs expulsés par Thoutmès et établis à Jérusalem*, que ces Hyksôs-Juifs répondirent à leur appel et vinrent les rejoindre à Avaris, de telle manière que Ramsès, enfin, eut à les chasser d'Égypte tous ensemble : les Juifs étaient expulsés pour la deuxième fois de leur histoire, mais ce n'était plus l'Exode[1].

La combinaison manéthonienne, par la multiplicité de ses sources, la difficulté de les adapter et la complexité qui en résulte, est extrêmement exceptionnelle, et toute différente de ce que nous trouvons, touchant l'Exode, chez le plus grand nombre des écrivains de la période grecque. Quelque temps avant Manéthon, déjà, Hécatée d'Abdère[2] recueillait une histoire assez simple, non d'Impurs, mais d'*impureté* ou de *maladie* causée par la présence d'*étrangers impies*, et dont les Égyptiens sont victimes jusqu'à ce qu'on ait expulsé les étrangers néfastes : forme extrêmement intéressante parce qu'on y voit transparaître une antique version conservée avec tous ses éléments, les envahisseurs sacrilèges et le bouleversement qu'ils causent dans le pays, la «calamité», *iadit*, ce mot connu qu'on devait interpréter «maladie» et «impureté» avant d'arriver à croire qu'il désignait certains «Impurs». Une histoire peut-être analogue devait arriver, aux alentours de l'ère chrétienne, à Trogue Pompée, qui comprend que les Égyptiens malades, pour se guérir, ont expulsé *Moïse et les Juifs*[3]. Chez Posidonios

[1] Pour l'analyse de cette combinaison manéthonienne, voir, chez nous, *Hyksôs*, Section I, chap. IV et V.

[2] Transmis par Diodore, et Diodore lui-même, à cette place, conservé dans la *Bibliothèque* de Photius. Voir *Fragm. hist. graec.*, II, 391, et, chez nous, *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § II.

[3] Trogue Pompée dans Justin, XXXVI, 2 (IIIe siècle).

d'Apamée, vers 150 av. J.-C., nous avons des Impurs indigènes qu'on expulse pour leurs maladies (comme ceux de l'histoire des Impurs dans Manéthon) et pour l'impiété qu'ils manifestent dès avant leur expulsion[1]; c'est vraisemblablement d'une forme apparentée avec celle-là que Strabon[2] a eu connaissance, et l'on retrouve encore ces *impies expulsés* plus tard, dans la version recueillie par Celse[3]. Quelque temps avant Posidonios, d'ailleurs, c'est déjà d'*Égyptiens expulsés* que Polémon d'Ilion avait eu connaissance[4]. Au début du Ier siècle ap. J.-C., Chaerémon possède, de source extra-manéthonienne, une histoire très analogue à celle des Impurs dans Manéthon, datée, de même, par les noms des rois Aménophis et Ramessès et racontant l'expulsion de certains Impurs indigènes; des détails importants sont différents de ceux de la version manéthonienne; il en est plus remarquable de constater que la combinaison manéthonienne, connue de Chaerémon, influe sur lui et détermine l'introduction dans son récit d'épisodes inutiles et absurdes[5]. Vers la même époque, Lysimaque[6] reproduit une histoire d'Impurs expulsés mise au temps de Bokchoris, et dans laquelle on ne discerne pas bien si ces Impurs sont indigènes, ou déjà Juifs : la même incertitude se sentait déjà chez Posidonios, et nous avons vu que chez Trogue Pompée, plus complètement, les expulsés sont Juifs de manière explicite. La version de Lysimaque passe chez Tacite[7], qui rassemble en outre un certain nombre d'autres versions de

[1] Transmis par Diodore, dans un fragment conservé dans la *Bibliothèque* de Photius. Voir *Fragm. hist. graec.*, III, 245, et, chez nous, *Hyksôs*, loc. cit.

[2] Strabon, *Géographie*, XVI, 34-35.

[3] Celse, cité par Origène, III, 5 (milieu du IIIe siècle).

[4] Polémon d'Ilion dans Africain, cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, X, 10.

[5] Chaerémon est cité par Josèphe. Voir, chez nous, *Hyksôs*, loc. cit.

[6] Comme Chaerémon, voir note précédente.

[7] Tacite, *Histoires*, V, 3-4.

l'histoire, dont celle d'une pure et simple émigration égyptienne[1]. Voici enfin Ptolémée de Mendès qui rapporte une histoire de la destruction d'Avaris et de l'Exode, attribués au roi Amôsis; il est bien regrettable que nous n'ayons pas des vestiges moins sommaires de cette dernière version[2], la seule de toute la littérature hellénistique où le souvenir d'Amôsis, le conquérant véritable d'Avaris au début de la XVIIIe dynastie, paraisse encore.

Dans le cours du Ier siècle ap. J.-C., on voit se poursuivre le développement des polémiques judéo-grecques sur la Bible, l'ancienneté du peuple juif et l'Exode dans les documents égyptiens. Des historiens, des compilateurs prosémites ou antisémites reprennent toutes les versions grecques de l'Exode que nous venons de voir, les rapprochent et les discutent de manière plus ou moins utile. Voici d'abord Apion, dont les livres nous sont surtout connus par son ennemi Flavius Josèphe. Apion possède une documentation fournie et cite ses sources, à ce qu'on croit comprendre, sans chercher à les harmoniser; il connaît cette version de l'histoire des Impurs et de l'Exode qui avait été recueillie par Manéthon, avec mention d'un *prêtre d'Héliopolis*, chef des Impurs, qui est Moïse[3]; il connaît

[1] Tacite, *Histoires*, V, 2, immédiatement avant l'autre passage.

[2] On ne connaît le passage en question que par les brèves mentions de Tatien, citant Ptolémée d'abord directement, puis à travers Apion. Voir *Hyksôs*, Section I, chap. III, § IV.

[3] Dans Josèphe; voir REINACH, *Textes relatifs au Judaïsme*, p. 125-126. Comme Apion identifie sans hésiter le chef des Impurs avec Moïse, on voit que sa source, à cette place, n'est pas Manéthon lui-même, car Manéthon, pour les besoins de son adaptation de l'histoire des Thoutmès et de l'Exode avec l'histoire d'Aménophis et Ramsès contre les Impurs, avait justement été obligé de supprimer l'identité des Impurs avec les Juifs (voir un peu plus haut). Apion écrit ici, peut-être, d'après la source immédiate de Manéthon — une version ordinaire de l'Exode au temps d'Aménophis et Ramsès — ou, plus probablement, d'après le compilateur ou l'excerpteur inconnu par qui les fragments de Manéthon devaient parvenir à Josèphe : nous savons, en effet (voir *Hyksôs*, Section I, chap. IV, § I), que cet excerpteur rétablit, d'après des sources

la version de Lysimaque, avec la datation du règne de Bokchoris[1]; il connaît, enfin, la version de Ptolémée de Mendès, avec Amôsis destructeur d'Avaris et expulseur des Juifs[2]. Après lui se présente Josèphe, le grand apologiste juif, dont l'œuvre est entièrement conservée et grâce à qui nous sont fragmentairement connus, outre Apion lui-même, Chaerémon, Lysimaque d'Alexandrie, cités plus haut, enfin Manéthon, l'antique et précieux historien dont il ne nous resterait que le nom[3], si Josèphe n'avait trouvé, par bonheur, chez un compilateur inconnu des textes grecs sur l'Exode, un certain nombre de fragments et de résumés de fragments de la partie de l'histoire manéthonienne où les deux récits que nous connaissons bien avaient été insérés.

Josèphe devait être le dernier de ceux qui rassemblèrent, dans un but apologétique ou hostile, ces vieilles histoires grecques de l'Exode. Après lui, reparaissent de temps en temps d'anciennes mentions plus ou moins bien comprises, dépourvues de toute précision historique et par suite peu dangereuses, telles la citation de Polémon d'Ilion par Africain, la citation de Celse par Origène, la citation de Trogue Pompée par Justin[4]. De manière plus remarquable, et par la plus singulière fortune, on trouve surnageante cette version que Ptolémée

autres que Manéthon et qu'il avait sous les yeux, l'indication de l'identité du prêtre d'Héliopolis, chef des Impurs, avec Moïse.

[1] D'après ce que laisse comprendre une brève citation de Josèphe; voir Reinach, *Textes relatifs au judaïsme*, p. 127.

[2] Dans Tatien, *Oratio adversus Graecos*, § 38, et dans Africain, cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, X, 10.

[3] Rappelons que la liste royale chronologique par dynasties qu'Africain nous a transmise est probablement très loin d'être identique à la vraie liste manéthonienne, que nous n'avons pas, et qu'en certaines places particulières on a la preuve que la liste africaine diffère de la manéthonienne de la manière la plus caractéristique.

[4] Voir, un peu plus haut, les notes relatives à Trogue Pompée, Celse et Polémon d'Ilion.

de Mendès avait recueillie, et dans laquelle le héros de la délivrance égyptienne et de l'expulsion était le roi Amôsis. L'histoire ainsi présentée est fréquemment reproduite dans la littérature chrétienne, et nous aurons l'occasion d'y revenir. Rappelons seulement ici que Tatien connaît Apion, citant Ptolémée de Mendès, et cite Ptolémée directement en outre[1]; qu'Africain, absolument de même, cite Ptolémée et Apion sur Ptolémée[2]. Africain se trouve ainsi, par un rare privilège, posséder ce renseignement miraculeusement authentique, que c'est Amôsis qui détruisit Avaris. On doit se demander si cela est en relation, chez Africain, avec cet autre fait de documentation exacte, qui consiste en ce qu'il inscrit Amôsis, dans sa liste royale, en tête de la XVIIIe dynastie, c'est-à-dire à la véritable place du fondateur du Nouvel Empire. Mais Africain était absolument hors d'état de rapprocher les deux choses. Que la prise d'Avaris, que la défaite des dernières principautés indigènes ou asiatiques du Delta ait été considérée, aux siècles du Nouvel Empire, comme marquant le début de la grande période thébaine, cela nous paraît extrêmement naturel et juste; pour Africain, bien différemment, la prise d'Avaris n'était que l'événement déterminant de l'Exode, et l'histoire d'Avaris et de l'Exode n'avait rien à voir avec une reconstitution nationale quelconque, d'autant moins que tout souvenir d'une pareille restauration avait disparu depuis bien des siècles. Si la XVIIIe dynastie d'Africain est correcte, tandis que celle de Manéthon est défigurée au début par la substitution, au nom d'Amôsis, de ceux de *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis,* qu'on trouve d'autre part, à leur place régulière, au milieu de la liste de la famille, c'est que le pauvre Manéthon raisonne et harmonise, qu'il possède une histoire de Thoutmès sauveur et de l'Exode, et que l'intelligence de la vieille relation égyptienne

[1] Tatien, *Oratio adversus Graecos*, § 38.

[2] Africain, dans Eusèbe, *Praep. evang.*, X, 10.

est encore assez nette, chez lui, pour qu'il ne croie pas pouvoir mettre le roi sauveur ailleurs qu'en tête des dynasties du nouveau régime; Africain, lui, n'est pas atteint de préoccupations de ce genre; il a sous les yeux une liste royale correcte, il la copie sans arrière-pensée, et ainsi nous la sauve[1]. Qu'il ait connaissance, tout à fait indépendamment de cela, d'une histoire d'Amôsis et d'Avaris, cela peut paraître curieux, mais c'est coïncidence pure.

Postérieurement à l'époque d'Apion et de Josèphe, et dans une direction tout à fait différente de celle des compilations et des discussions sur les versions grecques de l'Exode, on voit sortir de l'ombre les histoires de prédiction pure dont la constitution nous permet d'apercevoir ce qu'étaient les histoires de prédiction qui avaient cours en Égypte vers le ve ou le ive siècle, avant le moment où les œuvres de ce genre nouveau devaient entrer en contact avec le vieux conte des Barbares et du roi sauveur. Nous avons expliqué, plus haut, le mécanisme d'influence réciproque des compositions des deux catégories, les rédacteurs de prédictions empruntant les thèmes, les phrases, les dates et les noms des vieilles histoires de perturbation hostile et de restauration, et l'épisode de la prédiction s'introduisant, par réaction, dans quelque histoire de roi sauveur dont on avait fait, par ailleurs, un récit de prédiction pure. Un type du vieux roman égyptien ainsi contaminé a été recueilli, nous le savons, par Manéthon, sous la forme de l'histoire des Impurs et du roi Aménophis; mais, avant que la combinaison « judaïque » fût venue agir sur cette histoire d'Aménophis, et très probablement, même, avant que l'épisode de

[1] Comme on le dira plus loin, c'est la forme correcte de la XVIIIe dynastie avec Amôsis en tête, qui est également parvenue à Eusèbe, et après lui encore à l'auteur du *Livre de Sothis*; chez ce dernier écrivain, le besoin de faire concorder sa liste avec celle qui résulte des citations de Josèphe, a provoqué la simple et formelle identification d'*Amôsis* avec *Tethmôsis*.

prédiction y eût été ajouté, un rédacteur s'en empara et fabriqua, avec sa substance, une histoire de prédiction pure dont les éléments devaient se transmettre pendant bien des siècles, puisqu'ils sont encore reconnaissables dans l'histoire du potier et du roi Aménopis que des papyrus des IIe et IIIe siècles ap. J.-C. nous apportent [1]. De la même manière exactement, une version de l'histoire des Impurs et du roi Bokchoris qui avait été — tout à fait indemne de prédiction — la source de Lysimaque, reparaît, au début du IIe siècle, transformée en une histoire de prédiction à long terme, celle du roi Bokchoris et de l'agneau [2]. Il est remarquable qu'au contraire de ce que l'on constate dans le domaine des versions de l'Exode, qui n'intéressent que les cercles judéo-grecs et avaient été rédigées en grec dès l'origine, les contes prophétiques s'étaient toujours transmis en langue indigène : l'histoire d'Aménopis et du potier nous arrive bien en grec, mais avec la mention expresse que le récit ainsi présenté est « traduit du mieux possible », et quant à l'histoire de Bokchoris et de l'agneau, nous l'avons en démotique. C'est bien comme genre national que se perpétuait la prédiction, dans l'Égypte soumise aux dominations étrangères, gouvernée par les Romains après l'avoir été par les Grecs, et avant eux par les Perses; dans les milieux littéraires de vieille souche, qui ne différaient pas des milieux sacerdotaux indigènes, toujours en défense contre l'immixtion de l'autorité étrangère, la prédiction de délivrance était entretenue comme une sorte de protestation permanente, de tendance nationaliste et xénophobe.

Dans la prédiction de l'agneau au roi Bokchoris, il est spécifié un délai d'accomplissement de 900 ans, très correctement calculé, d'après l'ancienneté de Bokchoris, de manière qu'il s'achève vers 150 ap. J.-C., c'est-à-dire peu d'années après la

[1] Les papyrus grecs Wessely; voir *Hyksôs*, Section I, ch. IV, § III.
[2] Le papyrus démotique Krall; voir *Hyksôs*, *ibid.*

mise en circulation de l'histoire. On a des indices, par Africain, d'une réédition effectuée une centaine d'années après, soit vers le début du IIIe siècle, avec le soin de prolonger le délai d'accomplissement dans la mesure exactement nécessaire, 990 ans au lieu de 900 [1]; cela nous fait utilement apercevoir par quels procédés les histoires de ce genre, une fois créées, étaient continuellement adaptées, ensuite, aux besoins du moment. Dans la réédition tardive, c'est toujours l'agneau-prophète qui est en scène; ce mystérieux agneau parlant, qui est également connu d'Élien, remonte peut-être à quelque légende égyptienne ancienne, d'après d'autres mentions consignées dans les recueils de Plutarque et de Suidas, dont les descriptions de l'agneau semblent provenir d'un texte manéthonien véritable.

CHAPITRE V.

HISTOIRE ET CHRONOLOGIE À L'ÉPOQUE GRECQUE.

On se rappelle comment la comparaison des chiffres afférents aux règnes de la XVe dynastie, dans la liste d'Africain et dans le fragment de Manéthon où le tableau de cette dynastie est conservé entièrement, nous a permis de substituer, aux indications perturbées du document tardif, des chiffres manéthoniens authentiques, et comment, en partant de cette première rectification, nous avons trouvé la clef des multiplications et réduplications par l'effet desquelles l'ensemble des dynasties entre la XIIe et la XVIIIe, primitivement assez modeste, s'était enflé jusqu'aux totaux formidables qu'Africain a enregistrés. Nous avons vu que les dynasties XIII et XVI, obtenues par

[1] Dans Africain; voir *Hyksôs*, *ibid.*

combinaisons arithmétiques grossissantes et superposition des nouveaux chiffres aux chiffres anciens, s'évanouissent totalement; et qu'en ce qui concerne la dynastie XV, une fois son total rectifié d'après la liste manéthonienne véritable, il faut encore la considérer comme ayant été primitivement une dynastie mixte, comprenant les rois des dynasties XV et XVI de la liste africaine. Seules, les dynasties XIV et XVII de la liste africaine n'ont paru donner prise à aucune correction. Nous avons abouti, finalement, à ce résultat, que pour la période étudiée la forme la plus ancienne de la tradition grecque à laquelle on arrivait à remonter, était représentée par le tableau suivant [1] :

Dynastie A.	76 Xoïtes....	184 ans.	Est la XIVe du tableau d'Africain.
Dynastie B.	6 Pasteurs.. 32 Thébains..	259 ans.	A donné la XVe du tableau d'Africain (259 ans chez Manéthon, 284 ans chez Africain par bouleversement intérieur) et la XVIe d'Africain, avec 518 ans (259 × 2).
Dynastie C.	43 Pasteurs.. 43 Thébains..	151 ans.	Est la XVIIe du tableau d'Africain, et a engendré en outre la XIIIe d'Africain, avec 453 ans (151 × 3).

Prenons maintenant cette tradition grecque ancienne, et conférons-la avec la tradition de l'époque hiéroglyphique, telle qu'elle ressort de l'analyse du seul document hiéroglyphique qui nous soit parvenu en la matière, le papyrus de Turin. Comme on l'a vu plus haut [2], les fragments de ce papyrus très mutilé

[1] Voir, pour tout ceci, *Hyksôs*, Introduction, § I, et *Études et notes complémentaires*, § IV.

[2] Chapitre III ci-avant.

sont remis en place avec assez de certitude pour qu'on y puisse retrouver l'ordonnance de la liste royale et des groupes en lesquels elle était divisée, et par le moyen d'un examen attentif on arrive à remonter du document lui-même, tel que le scribe du papyrus l'avait rédigé, à sa source proche, où les divisions de la liste étaient plus claires et plus explicites; on se rappelle que, dans ce document original, on trouvait des groupes de rois du Sud et des groupes de rois du Nord alternant régulièrement, pour exprimer le partage du pays en deux monarchies semblables, et de telle manière, que la suite des événements historiques était représentée par un certain nombre de périodes royales, chaque période comprenant une famille du Nord et une famille du Sud considérées comme simultanées, la famille du Nord étant enregistrée la première et la famille du Sud à sa suite. Résumons l'espèce de tableau dynastique par lequel cette reconstitution de la source du papyrus s'est traduite en fin de compte :

Période *a*.	Groupe I du papyrus. — 13 Thébains régnant sur l'Égypte entière.	
	ROYAUTÉ DU NORD.	ROYAUTÉ THÉBAINE.
Période *b*.	Groupe II du papyrus. — 8 rois.	Groupe III du papyrus. — Environ 30 rois.
Période *c*.	Groupe IV du papyrus. — Environ 20 rois.	Groupe V du papyrus. — Peut-être 25 rois.
Période *d*.	Groupe VI du papyrus. — En grande partie perdu, nombre inconnu.	Groupe VII du papyrus. — Perdu.

Il apparaît là, comme on voit, de véritables dynasties simultanées ou mixtes à la manière de celles de la liste grecque, et si l'on veut essayer de rattacher la documentation grecque

à ses antécédents de l'époque pharaonique, c'est avec le tableau reconstitué que nous avons sous les yeux, et non avec la liste de Turin toute brute, qu'il convient de comparer la liste grecque dans sa forme la plus ancienne. Objectera-t-on qu'il est illogique de substituer au papyrus de Turin, pour le rapprochement, une forme documentaire d'un stade plus ancien? Mais cette forme peut très bien s'être conservée et transmise, par une autre voie que celle du papyrus, dont nous ne possédons ni une variante, ni un congénère, et c'est un devoir qui s'impose de la mettre en regard de la forme ancienne de la liste grecque, puisqu'on ne peut éviter d'admettre que la liste grecque procède de quelque document hiéroglyphique du même ordre.

Il faut bien nous attendre à ce que le rapprochement des deux tableaux ne fasse pas ressortir d'identité évidente. Voici, pourtant, une assez remarquable concordance, celle de la dynastie B du tableau grec, 6 Pasteurs et 32 Thébains, avec la période *b* du tableau hiéroglyphique, qui comprend 8 rois du Nord et environ 30 Thébains. Les noms ne concordent pas, à vrai dire, puisque parmi les 6 « Pasteurs » de la dynastie grecque figurent les Apopi, et que les Apopi, dans le tableau hiéroglyphique, figurent non dans la période *b*, au groupe II du papyrus, mais beaucoup plus bas, au groupe VI. Retenons, cependant, le fait de l'accord numérique. Il n'est pas sans intérêt, lorsqu'on observe qu'un accord semblable se manifeste peut-être immédiatement après B et *b*, entre la dynastie C du tableau grec, 43 Pasteurs et 43 Thébains, et l'ensemble des périodes *c* et *d* du tableau hiéroglyphique, 20 (?) + *x* . . . rois du Nord et 25 (?) + *y* . . . Thébains; la mise en relation formelle des deux tableaux, dans cette zone, supposerait que le document grec a eu pour source un tableau hiéroglyphique d'une forme un peu différente, dans lequel les périodes *c* et *d* auraient été fondues en une période unique, avec une seule suite de

rois du Nord et une seule suite de Thébains, mais l'existence et la transmission de cette autre forme ne sont nullement impossibles. Quoi qu'il en soit au juste, cependant, dans l'ensemble et tout au moins en ce qui concerne le nombre des Septentrionaux et des Méridionaux simultanés, on peut dire que la substance des périodes *b*, *c* et *d* du tableau hiéroglyphique a passé dans la liste grecque, sous la forme de ses dynasties B et C. Reste, dans la liste grecque, la dynastie A : à quoi correspond-elle ?

En tête du tableau hiéroglyphique, on n'a que les 13 rois du groupe *a*, Thébains, qui ne répondent absolument pas à A, avec ses 76 Xoïtes et ses 184 ans. La dynastie A est donc sans relation visible avec le document antérieur, et cela nous conduit à nous demander si ce groupe A appartient bien à la forme primitive de la tradition grecque, s'il ne serait pas, au contraire, d'introduction postérieure, erroné et illusoire, à peu près comme nous avons vu qu'étaient la « XVIe dynastie » de 518 ans et la « XIIIe dynastie » de 453 ans. Peut-on apercevoir, en ce qui concerne cette dynastie A, quelque caractère de formation artificielle ?

La clef de ce problème se découvre, lorsqu'on reprend en considération cette « XIIIe dynastie » dont nous avons supprimé, depuis longtemps, la durée illusoire, mais dont une indication peut être utile encore, celle de ses *60 rois thébains*. Retenons ces Thébains ; remarquons que, dans la dynastie mixte B de notre ancienne liste grecque, figurent *32 Thébains ;* totalisons ces derniers avec les 60 Thébains nouveaux que nous venons de faire entrer en ligne ; cela fait *92 rois de Thèbes*, et alors que voit-on ? Que *92 est la moitié de 184*. Les 184 ans de la dynastie A semblent dès lors être nés de la totalisation, en un seul groupe, de tous les *Thébains* antérieurs à C, et de l'attribution uniforme, à chacun d'eux, d'un règne de 2 ans. Le chiffre 184 est donc artificiel. Mais, l'attention une fois attirée,

de nouveau, sur les combinaisons de ce genre. on fait immédiatement une remarque semblable sur l'autre chiffre de la dynastie A, celui des 76 rois qui la composent : car *76 est la moitié de 151*, chiffre de la dynastie C; et comme 151 est impair et que 76 est sa moitié par excès, il est clair qu'ici il n'y a pas eu multiplication, mais division par 2, en d'autres termes que 151 est ici le chiffre primitif, et 76 le chiffre résultant de l'opération arithmétique. Pour le chiffre 184, c'est l'inverse : il y a eu multiplication, comme on l'a vu, $(60+32)\times 2$, 60 et 32 étant les chiffres primitifs.

Les deux chiffres de la dynastie A, *76 rois* et *184 ans*, sont donc, tous deux, artificiels et obtenus par combinaison arithmétique. Pour les forger, on s'est servi de deux chiffres figurant dans le tableau grec ancien, aux dynasties B et C, ceux de 32 rois et de 151 ans, et en outre, d'un troisième chiffre, celui de 60 rois, qui a subsisté par ailleurs dans la « XIIIe dynastie » de la liste africaine. Bien que cette « XIIIe dynastie » soit de formation tardive, dans l'évolution de la tradition grecque, son chiffre de 60 rois doit donc être considéré comme ancien, comme *primitif* au même titre que les chiffres des dynasties B et C. Rappelons, à son propos, — la concordance a été plus d'une fois signalée — qu'au papyrus de Turin même, il est possible de reconnaître une dynastie de 60 rois, les 60 premiers de ceux qui suivent la XIIe dynastie, le 61e étant explicitement désigné comme ouvrant une série différente [1].

[1] Ce qui permet, aux historiens qui raisonnent sur la liste d'Africain comme si elle était authentiquement manéthonienne, de dire que la « XIIIe dynastie », avec ses 60 rois, se retrouve en place, au papyrus, immédiatement après la XIIe, et que la rubrique qui suit cette série de 60 rois, au papyrus, marque le début de la « XIVe dynastie ». Sans insister, encore une fois, sur l'illusion de l'ancienneté de la liste africaine, bornons-nous à rappeler qu'au papyrus de Turin, les 60 premiers rois de la période qui nous intéresse sont loin de former un groupe unique; nous avons vu, plus haut (chapitre III ci-avant), que dans leur série se délimitent cinq ou six « dynasties » différentes,

Quoi qu'il soit au juste, cependant, de son origine, il semble qu'un certain groupe de 60 rois doive trouver place à côté des dynasties B et C, dans cette forme encore plus ancienne de la liste à laquelle nous accédons lorsque nous débarrassons le tableau des dynasties A, B et C de la dynastie A, révélée artificielle et illusoire. Dans la forme relativement primitive que nous reconstituons ainsi, cette dynastie de 60 Thébains remplissait une durée que nous ne connaissons pas et qu'il nous faut laisser indéterminée.

Ceci n'est point en contradiction avec ce qu'on vient de voir touchant ces 60 Thébains, à savoir que, très anciennement aussi, on les a pris dans quelque liste et affectés d'un coefficient de durée uniforme de 2 ans (de même que 32 autres Thébains empruntés à la dynastie B), en même temps qu'on créait d'autres règnes de 2 ans, dans un esprit semblable, en imaginant 76 Xoïtes pour remplir une durée de 151 ans empruntée à la dynastie C. Ces combinaisons par règnes de 2 ans sont absolument étrangères aux chiffres des dynasties B et C, et semblent se rapporter à un autre système, à une théorie différente et primitivement indépendante de la première. On arrive à entrevoir, ainsi, qu'à l'origine de la tradition grecque il n'a pas été extrait des documents hiéroglyphiques un seul tableau historique et chronologique, mais bien plusieurs, fort dissemblables entre eux, obtenus par transcription plus ou moins fidèle des données anciennes, ou par combinaisons théoriques plus ou moins arbitraires, allant jusqu'à une représentation générale et purement symbolique des choses. A cette dernière catégorie de versions appartient le système des règnes de 2 ans; le tableau des dynasties B et C procède, au contraire, de la transcription fidèle de quelque source, mais il n'est pas complètement dégagé de la tendance symbolique, qui se mani-

dont le début est indiqué de manière explicite, notamment, dans le document lui-même, au n° 14 et au n° 29.

feste dans cette dynastie de 43 Pasteurs et 43 Thébains, évidemment un Pasteur et un Thébain accomplissant toujours leur règne ensemble, représentation frappante et naïve de la division du pays en deux royaumes. De notre précédent tableau des dynasties A, B, C, qui n'apparaît plus comme primitif, mais déjà comme de deuxième stade, on arrive en somme à extraire, outre un tableau plus ancien comprenant, avec une dynastie perdue, les dynasties B et C, une autre liste, latérale et indépendante, fondée sur le principe arbitraire des règnes de 2 ans. Mettons en regard ces deux formes grecques originales :

PREMIER SYSTÈME : TRANSCRIPTION RELATIVEMENT FIDÈLE D'UNE SOURCE HIÉROGLYPHIQUE.			DEUXIÈME SYSTÈME : COMBINAISONS DE 2 ANS, AVEC DEUX CHIFFRES SEULEMENT EMPRUNTÉS AUX SOURCES HIÉROGLYPHIQUES.		
Dynastie X.	60 Thébains.	......?	Dynastie *x*.	60 Thébains.	120 ans.
Dynastie [B].	6 Pasteurs. 32 Thébains.	259 ans.	Dynastie *y*.	76 Xoïtes...	151 ans.
Dynastie [C].	43 Pasteurs. 43 Thébains.	151 ans.			

Dans le deuxième système, nous l'avons vu, les chiffres originaux sont ceux de 60 rois et de 151 ans, et ils figurent tous deux dans le système des dynasties X, B, C, ce qui paraît indiquer qu'ils ont été pris dans un tableau déjà constitué de ces dynasties; le premier système serait, d'après cela, antérieur au deuxième. Il importe en tout cas de remarquer que les listes des deux théories, à l'origine, ne se superposent ni ne s'ajoutent; elles représentent deux manières de raconter l'histoire, deux manières point extrêmement différentes d'ailleurs, puisque d'un côté nous avons, au total, 184 rois et

410 + . . . années, et de l'autre, 136 rois et 271 ans. De part et d'autre on remarque un égal souci, qui décèle les sources égyptiennes authentiques, de présenter les Thébains et les Septentrionaux côte à côte, en situation pour ainsi dire équivalente.

Il était inévitable que les tableaux des deux systèmes vinssent en contact ensemble. Tout d'abord on se servit des données du premier pour enrichir le deuxième, en observant que les dynasties X et B comportaient, ensemble, 60+32, soit 92 Thébains, et en introduisant ce chiffre dans la dynastie *x*, en place du chiffre simple 60, et toujours suivant le principe des règnes de 2 ans. Le système des combinaisons de 2 ans se présenta, dès lors, sous la forme suivante :

Dynastie *x*.	92 Thébains (60 + 32).	184 ans (92 × 2).
Dynastie *y*.	76 Xoïtes	151 ans.

Il arriva, ensuite, qu'on crut bien faire de prendre les deux tableaux jusqu'alors indépendants, et d'essayer de les fusionner. La superposition pure et simple aurait donné le résultat que voici :

Dynastie *x*.	92 Thébains	184 ans.
Dynastie *y*.	76 Xoïtes	151 ans.
Dynastie X.	60 Thébains	. . . . . . ?
Dynastie [B].	6 Pasteurs . . . . 32 Thébains	259 ans.
Dynastie [C].	43 Pasteurs . . . . 43 Thébains	151 ans.

On semble s'être rendu compte, cependant, que des doubles emplois s'introduiraient dans la liste ainsi formée, et on fit ce qu'il fallait pour les supprimer. Le chiffre de 151 ans, trop évidemment répété, fut ôté à la dynastie *y*, qui reçut en échange

la durée de 184 ans appartenant à la dynastie *x*; cette mutilation de la dynastie *x* était d'autant plus facile et plus indiquée que son nombre de rois, 92 Thébains, faisait double emploi avec celui des Thébains figurant, plus bas, aux dynasties X et B (60 + 32), de sorte qu'il apparaissait que ces Thébains de *x* étaient à supprimer, et que la dynastie disparaissait en totalité. Ces diverses corrections produisirent le tableau suivant :

Dynastie *y*.	76 Xoïtes...........	184 ans.
Dynastie X.	60 Thébains..........	......?
Dynastie [B].	6 Pasteurs.......... 32 Thébains..........	259 ans.
Dynastie [C].	43 Pasteurs.......... 43 Thébains..........	151 ans.

A partir de ce stade, il ne se produit plus que les altérations grossissantes que nous avons depuis longtemps élucidées. La dynastie B se dédouble, 6 Pasteurs avec leur durée correcte de 259 ans d'un côté, pendant qu'il apparaît de l'autre une dynastie de 32 rois (*Thébains*, puis *Pasteurs*) d'une durée de 518 ans, double de 259 : ce seront les dynasties XV et XVI du numérotage d'Africain. La dynastie *y* reste intacte, elle deviendra la XIVe d'Africain. De même reste intacte la dynastie C, qui sera la XVIIe d'Africain, mais son chiffre de 151 ans, en même temps, est triplé en 453 ans, durée qu'on juge à propos d'attribuer à la dynastie X, laquelle, traitée de cette manière, figurera dans la liste africaine sous le n° XIII. Pour achever de définir la constitution des dynasties XIII à XVII de la liste africaine, il suffira de rappeler encore que, chez Africain, la XVe dynastie n'a plus son total correct de 259 ans; les chiffres partiels qui donnent ce total ne subsistent que dans le fragment authentique de Manéthon que nous avons le bonheur de posséder, tandis que le tableau détaillé de la même dynastie qui

est parvenu à Africain, dérivé de celui de Manéthon mais défiguré par une succession d'altérations et de réparations d'analyse facile[1], se totalise en 284 ans[2]. Ce détail est un de ceux qui montrent le plus clairement qu'Africain n'avait pas en mains la liste manéthonienne véritable, car s'il l'avait eue, il l'eût simplement reproduite en ce qui concerne la XVe dynastie, au lieu d'une liste bouleversée. Comment s'étonner de cette pénurie documentaire, lorsqu'on sait qu'au Ier siècle Josèphe lui-même, nous l'avons constaté, ne connaissait Manéthon que par les extraits d'un compilateur des versions grecques de l'Exode? En réalité, de Manéthon à Africain, et pour ne parler que de la liste royale, il y a eu des intermédiaires, des transmissions multiples, avec toutes les combinaisons possibles, toutes les interférences de traditions chronologiques et historiques dissemblables. Il résulte de là des situations curieuses. Qu'on se rappelle seulement le fait typique du début de la XVIIIe dynastie, bouleversé dans le fragment manéthonien que nous possédons — nous savons comment et pourquoi, — tandis que, chez Africain, ce début de dynastie est arrivé correct et historiquement véridique : la source d'Africain, à cette place, était meilleure que l'histoire manéthonienne.

Dans des conditions pareilles, on ne peut guère essayer de préciser ce qu'il y a de positivement manéthonien dans la liste royale qu'Africain nous a transmise. Grâce à cette vertu qu'ont les nombres, d'être en quelque sorte rigides et indéformables, et de conserver une identité reconnaissable sous le voile des combinaisons arithmétiques, nous avons pu déceler les grossissements artificiels par doublement, triplement et superposition,

[1] Voir, chez nous, *Hyksôs*, Introduction, § I.

[2] On voit que ce serait une erreur de croire que la conversion du total authentique de 259 ans en un chiffre de 284 a été causée par l'influence du chiffre voisin de 184 ans, durée de la dynastie précédente dans la liste africaine. Aucune influence de cet ordre ne s'est exercée.

qui ont enflé des tableaux anciens jusqu'aux chiffres que la liste africaine nous présente; nous avons remonté, de la liste africaine, à ses antécédents de plus en plus lointains, et sommes arrivés, finalement, à des formes réduites et simples qu'il nous faut bien considérer comme primitives. La formation de la liste grecque tardive est donc expliquée, en ce sens que nous connaissons la succession et l'enchaînement de ses formes antérieures depuis les plus anciennes; mais, ceci une fois obtenu, ce qui reste tout à fait obscur est la date des différents stades d'évolution. De quelle époque est la forme la plus primitive, à quels moments sont intervenues les combinaisons suivantes?

On a peut-être un moyen d'apercevoir à quel degré de développement était arrivée la liste, vers le début de l'ère chrétienne. La chose ressort du texte de Josèphe, qui rapporte l'histoire des Hyksôs-Juifs et des rois d'Égypte de leur époque, d'après un excerpteur qui mêlait, aux fragments de Manéthon, divers fragments de provenance moins ancienne. Toute mention de la période immédiatement consécutive à la XIIe dynastie fait défaut; Josèphe nous présente d'abord le récit authentiquement manéthonien de l'invasion, survenue au temps d'un certain roi Toutimaios, et de la domination des 6 Pasteurs dont le groupe devait devenir la XVe dynastie de la liste africaine; il continue par une citation de l'excerpteur, qui commence ainsi qu'il suit : «Il dit que les 6 rois Pasteurs dont il a été question, et leurs successeurs, régnèrent en Égypte 511 ans. Puis, que les rois de la Thébaïde et du reste de l'Égypte se soulevèrent contre les Pasteurs, et leur firent une guerre longue et acharnée. Puis, qu'un roi nommé Misphragmouthôsis les vainquit définitivement. . . » Quelles données historiques trouve-t-on dans les fragments ainsi recueillis? L'indication de trois périodes, celle des premiers Pasteurs ou de la «XVe dynastie», celle de «leurs successeurs» Pasteurs comme eux, — ces deux périodes sont dites, par l'excerpteur, remplir

une durée de 511 ans, — enfin celle de la guerre de délivrance qui aboutit à la fondation du Nouvel Empire. La durée de cette troisième période n'est pas donnée, et il manquait sans nul doute aussi, chez ce compilateur inconnu, toute indication sur l'intervalle de temps séparant le moment de l'invasion de la fin de la XIIe dynastie. Ne considérons, cependant, que ce qu'il nous apporte, et cherchons à voir à quel stade d'évolution de la liste grecque les données de l'excerpteur se trouvent le mieux en concordance avec elle.

La question est visiblement délicate, et l'on pourrait y répondre de manière très diverse en prenant plus ou moins à la lettre, chez le compilateur inconnu, son indication de deux dynasties de Pasteurs successives, et cette indication plus générale de trois dynasties, entre le moment de l'invasion et le début du Nouvel Empire. Si l'on ne juge pas que ces définitions dynastiques, dans le texte de l'écrivain, sont formelles et inévitables, ses notions sur la royauté des Pasteurs pourront se retrouver de manière satisfaisante dans la plus ancienne forme de liste grecque que nous avons rétablie ci-avant, avec les dynasties B et C qui la terminent : B — les 6 Pasteurs et les 259 ans du récit manéthonien authentique — étant incontestablement la dynastie de l'invasion, et C, dynastie mixte de Pasteurs et de Thébains en nombre égal, remplissant 151 ans, pouvant correspondre à la fois aux « successeurs » des premiers Pasteurs et à la période de la guerre de délivrance. On remarque, toutefois, que les dynasties B et C de cette liste primitive ne remplissent, au total, qu'une durée de 410 ans, tandis que l'excerpteur de Manéthon en connaît 511 rien que pour les Pasteurs, sans compter le temps de la guerre finale. On croit voir, par là, que la chronologie de l'excerpteur est fondée sur des chiffres déjà plus gros que ceux de notre liste grecque primitive. Mais si l'on veut qu'il mentionne, effectivement, deux dynasties de Pasteurs et une dynastie finale, l'analogue

ne se trouvera, dans l'histoire de l'évolution de la liste grecque, que tout à la fin de son développement, chez Africain même, dont les dynasties XV, XVI et XVII comprennent respectivement 6 Pasteurs (c'est la dynastie de Manéthon, quelque peu déformée), 32 Pasteurs, et, pour la dernière, un nombre égal de Pasteurs et de Thébains (c'est la dynastie C de la forme primitive). En remplaçant, dans le tableau d'Africain, le total altéré de la XVe dynastie par le chiffre manéthonien véritable, les trois dynasties considérées se présentent, comme on sait, ainsi qu'il suit :

Dynastie XV.	6 Pasteurs........	259 ans.
Dynastie XVI.	32 Pasteurs........	518 ans.
Dynastie XVII.	43 Pasteurs........ 43 Thébains........	151 ans.

Les dynasties XV et XVI sont celles dont le total, d'après l'excerpteur de Manéthon, devrait donner 511 ans, et l'on voit que les chiffres de la liste tardive sont beaucoup plus forts. Mais nous savons depuis longtemps que la dynastie XVI est née d'un dédoublement illusoire de la précédente, en admettant, d'abord, à la suite des 6 Pasteurs remplissant 259 ans, 32 Pasteurs de la même durée totale, puis en totalisant un jour, par erreur, les deux durées, $259 + 259 = 518$, pour attribuer ce dernier chiffre à la dynastie des 32 rois. Il y a donc eu un moment, antérieurement à la liste africaine, où le tableau comprenait les éléments suivants :

Dynastie [XV].	6 Pasteurs........	259 ans.
Dynastie [XVI].	32 Pasteurs........	259 ans.
Dynastie [XVII].	43 Pasteurs........ 43 Thébains........	151 ans.

A ce moment précis, la somme des durées des dynasties XV

et XVI donne 518, et l'on peut admettre qu'il y a concordance avec les 511 ans connus de l'excerpteur de Manéthon pour l'ensemble des Pasteurs antérieurs à la guerre finale.

On voit en somme que, suivant les conditions qu'on impose au raisonnement, la documentation de l'excerpteur peut être considérée comme contemporaine de la plus ancienne forme de liste grecque à laquelle nous avons pu remonter, ou comme contemporaine d'une forme beaucoup plus tardive, quelque peu antérieure seulement à celle qu'Africain a recueillie. Ceci peut s'exprimer en disant que notre plus ancienne forme grecque peut être de la même époque que l'excerpteur, mais qu'elle peut aussi remonter à une époque de beaucoup antérieure. Et comme on peut considérer que cet excerpteur judéo-grec, source de Josèphe, se place aux alentours de l'ère chrétienne ou peu auparavant, on voit finalement que cette forme de la liste grecque que nous avons appelée primitive, comprenant les dynasties X, B et C, remonte à une date qu'il est impossible de préciser, du IIIe au Ie siècle avant notre ère.

Cette forme dite primitive pourrait-elle être celle de Manéthon lui-même? Le vieil historien connaissait la dynastie B, avec ses 6 Pasteurs et ses 259 ans, et bien que toute trace de sa relation nous manque pour la période antérieure à l'invasion, il est certain que cette période était mentionnée chez lui : on en a un indice par la conservation du nom de ce roi *Toutimaios*, au temps duquel il sait que l'invasion s'est produite. On trouvait donc forcément, dans l'histoire manéthonienne, une fois passée la XIIe dynastie, des groupes royaux antérieurs à la dynastie des 6 Pasteurs, et dont les 60 Thébains de cette dynastie X, aux trois quarts oblitérée et qu'on remet en place à grand'peine, peuvent être considérés comme une sorte de représentation. Cet ancien chiffre de 60 Thébains pourrait être manéthonien. De même, après la dynastie des 6 Pasteurs, la relation manéthonienne continuait forcément par l'histoire des Pasteurs

combattus, vaincus et expulsés, et de cette dernière période, la dynastie C de notre liste grecque ancienne constitue une image assez bonne; mais quant aux chiffres et à la forme exacte, il est peu probable qu'on trouvât chez Manéthon ces Pasteurs et Thébains en nombre égal, disposés avec une symétrie intentionnelle; car au temps de Manéthon, ou de ses sources immédiates, on en était encore à établir ces listes royales d'après des documents égyptiens authentiques, dont le papyrus de Turin nous donne une idée, et auxquels ces intentions de représentations symboliques, par règnes parallèles et simultanés, ou par règnes réguliers de 2 ans, étaient absolument étrangères. On aperçoit ainsi que, dans la forme grecque la plus ancienne à laquelle nous sommes arrivés à remonter, il y a déjà, sans doute, des éléments post-manéthoniens. L'image la plus probable que nous puissions nous faire de la documentation manéthonienne s'obtiendra, cependant, en prenant la très certaine dynastie B, avec ses 6 Pasteurs et ses 259 ans, et en la supposant encadrée, en avant et en arrière, de groupes de rois tout à fait perdus, mais dont nos dynasties X et C tiennent la place et indiquent sommairement le rôle.

Retenons, comme un des résultats de cette analyse, la constatation accentuée de l'énorme distance qui sépare la liste d'Africain de celle que Manéthon avait eue entre les mains à son époque. Ayant suivi jusqu'au bout les fils conducteurs qui permettent de remonter, du tableau d'Africain, à ses antécédents de plus en plus éloignés, étant arrivés ainsi à une forme simple et d'apparence tout à fait irréductible, que sommes-nous conduits à trouver en fin de compte? Que cette forme très ancienne est déjà trop entachée de combinaison artificielle pour qu'on puisse croire que Manéthon l'ait connue. De telle sorte que de la liste manéthonienne nous continuons à n'avoir absolument rien, en dehors de cette précieuse dynastie de

6 Pasteurs dont le détail authentiquement manéthonien nous est transmis par la voie de Josèphe.

L'histoire de l'évolution de la liste grecque et de l'élaboration du document d'Africain, si elle ne jette finalement aucune lumière sur les conditions de la liste manéthonienne, garde son importance au point de vue du tableau même d'Africain, dont nous comprenons mieux, maintenant, les origines et la nature. La liste africaine ainsi expliquée, il nous reste à la prendre comme point de départ de la dernière période dont nous avons encore à résumer l'histoire, celle des chronographies chrétiennes qui se succèdent à partir du IIIe siècle.

CHAPITRE VI.

LA CHRONOGRAPHIE CHRÉTIENNE.

Les documents sont en petit nombre, tous bien connus, faciles à comparer entre eux, et beaucoup des faits que nous allons rencontrer ont déjà été examinés, sinon expliqués aussi bien qu'il eût été nécessaire. On sait, tout d'abord, cela résulte principalement du rapprochement du tableau d'Africain avec celui d'Eusèbe, qu'au IIIe siècle il n'y avait pas en circulation une seule tradition historique, une seule liste des rois et des dynasties, mais bien plusieurs, concordantes ou divergentes entre elles suivant les endroits, et comme l'avait produit le hasard des contacts, des mélanges, des interférences de toutes sortes d'où les différentes formes étaient sorties. Ces altérations anciennes, à ce qu'il semble, n'avaient jamais été irraisonnées; chaque fois qu'une liste historique de la période grecque s'était retrouvée remaniée, la déformation avait obéi à certaines intentions de combinaison de sources ou de combinaison de nombres, et nous avons vu, dans le cas de la liste d'Africain,

qu'une analyse poursuivie par la voie ascendante peut arriver à déceler le mécanisme des remaniements effectués depuis un stade extrêmement lointain. Mais la chaîne d'états successifs qui aboutit à la liste africaine n'est qu'une ligne entre beaucoup d'autres, un seul élément dans un faisceau dont nous ne savons rien de plus, sinon que ses branches ramifiées, différenciées, fusionnées ou entrecroisées, se manifestaient, à chaque instant du développement, par la coexistence de formes multiples et dissemblables. Quand Africain rédigea ses livres, il s'appropria l'une des formes de tradition qui avaient cours au début du IIIe siècle. Ses successeurs connurent ou préférèrent des documentations diverses, fournies soit par Africain même, soit par les sources d'Africain, soit par des écrits entièrement étrangers à l'œuvre africaine.

Les successeurs d'Africain que nous aurons à considérer sont les suivants :

— Le plus important, Eusèbe, l'écrivain connu du IVe siècle, dont nous possédons une liste royale complète sous plusieurs formes légèrement différentes. La *Chronique* d'Eusèbe nous est conservée par le Syncelle, de même, d'ailleurs, que la *Chronique* d'Africain, que nous n'aurions pas autrement; pour Eusèbe, nous avons en plus une version arménienne complète de la *Chronique*. Chez Eusèbe, d'autre part, dans *Praep. evang.*, utilisation partielle des fragments de liste transmis par Josèphe.

— Antérieurement à Eusèbe, l'auteur des fragments connus, depuis Scaliger, sous le nom d'*Excerpta Barbara*, et qu'Eusèbe a recueillis. Ce Barbarus, comme nous verrons, a simplement reproduit le tableau dynastique d'Africain, en commettant à chaque instant les plus graves négligences.

— L'auteur du *Livre de Sothis*, dont la source principale est Eusèbe, mais qui travaille également sur Josèphe. Recueilli, partiellement, par le Syncelle, qui cite toujours le livre comme étant le Manéthon véritable.

Nous pourrons négliger, enfin, l'utilisation partielle des fragments de listes de Josèphe par Théophile [1], antérieur à Eusèbe.

Ces divers écrivains, pour faire une liste royale, choisissent dans les documents qu'ils connaissent et, en outre, ne se font aucun scrupule de déformer et remanier un document déterminé, pour arriver à ce double résultat d'obtenir une concordance satisfaisante avec les renseignements de Josèphe, et de mettre l'Exode d'Israël dans une position chronologique arrêtée d'avance. Nous verrons un peu plus loin sur quel principe cette datation de l'Exode est fondée. Quant à la concordance cherchée avec les fragments manéthoniens ou pseudo-manéthoniens dans Josèphe, elle ne peut intéresser que les dynasties XV, XVIII et XIX du numérotage d'Africain. Si l'on porte son attention, d'abord, sur les dynasties XVIII et XIX, et si l'on juxtapose, en un tableau unique, les noms et les chiffres donnés par Josèphe, Africain, Eusèbe et le *Livre de Sothis* [2] pour les 14, 16 ou 17 rois de la XVIIIe et les 5 ou 6 rois de la XIXe, on sera frappé de la concordance presque parfaite des noms; on remarquera, en même temps, que les chiffres partiels et les totaux sont notablement dissemblables; on fera enfin cette observation très curieuse, que dans Eusèbe arménien et dans le *Livre de Sothis* la XIXe dynastie manque, les listes de ces deux documents s'arrêtant à la fin de la XVIIIe, absolument comme si elles étaient déduites du premier grand fragment manéthonien dans Josèphe, — l'histoire des Hyksôs et la liste détaillée des 16 rois qui suivent le fondateur victorieux, — à l'exclusion du deuxième fragment, celui de l'histoire des Impurs et des Pharaons de leur époque. Le *Livre de Sothis*, à cette place, apparaît donc comme dépendant d'une version eusébienne particulière, de la catégorie de celles dans

[1] Théophile, *Ad Autolycum*, III, 20 suiv.

[2] Voir, par exemple, le tableau d'Ed. Meyer, *Aegyptische Chronologie*, p. 88.

lesquelles une partie seulement de la relation de Josèphe avait été prise en considération. Faut-il en conclure que l'auteur du *Livre de Sothis* n'a pas connu le livre même de Josèphe? Ce serait une erreur, comme nous allons le voir par le rapprochement des tableaux détaillés de la XVe dynastie, qui présente, dans le *Livre de Sothis*, des analogies tout à fait marquées avec la dynastie manéthonienne du texte que Josèphe a recueilli.

Pour la facilité et l'intelligence de cette comparaison, il convient de voir d'abord comment nos auteurs organisent le tableau général des dynasties, entre celles que nous sommes habitués à appeler la XIIe et la XVIIIe; car le numérotage des dynasties intermédiaires ne s'est pas toujours maintenu invariable. Voici, en premier lieu, le *Barbarus*, chronologiquement intermédiaire, nous l'avons dit, entre Africain et Eusèbe. Chez lui, la XIe dynastie a été omise, et les numéros de toutes les dynasties suivantes ont avancé d'une unité, comme on voit par le rapprochement des tableaux d'ensemble de Barbarus et d'Africain :

Africain.			*Barbarus.*		
		ans.			ans.
XIIe dyn.	7 Diospolites	160	XIe dyn.	*Potestas Diospolitanorum*	160
XIIIe dyn.	60 Diospolites	453	XIIe dyn.	*Potestas Bubastanorum*	153
XIVe dyn.	76 Xoïtes	184	XIIIe dyn.	*Potestas Tanitorum*	184
XVe dyn.	6 Pasteurs	284	XIVe dyn.	*Potestas Sebennitorum*	224
(La liste détaillée en est donnée.)					
XVIe dyn.	32 Pasteurs	518	XVe dyn.	*Potestas Memfitorum*	318
XVIIe dyn.	43 Pasteurs et 43 Thébains	151	XVIe dyn.	*Potestas Iliopolitorum*	221
XVIIIe dyn.	16 Diospolites	263	XVIIe dyn.	*Potestas Ermupolitorum*	260
(Liste détaillée donnée; premier roi, *Amôs*.)					

Il est remarquable que, d'une version à l'autre, les chiffres soient restés aussi parfaitement semblables, malgré des fautes de copie excessivement nombreuses : 153 pour 453, 224 pour 284, 318 pour 518, etc. Quant aux dénominations de

Bubastites, Tanites, Sebennytes, etc., qu'on trouve dans sa liste, et qui ne correspondent nullement aux désignations d'Africain, le Barbarus ne les a certainement pas inventées, et nous sommes obligés d'admettre qu'elles se réfèrent à quelque source extra-africaine et entièrement perdue. Quittons le Barbarus et venons immédiatement à Eusèbe. Son tableau d'ensemble des dynasties entre XIIe et XVIIIe est le suivant :

Eusèbe.

XIIIe dynastie.	60 Diospolites.	453 ans.	
XIVe dynastie.	76 Xoïtes....	184 ans. ou 484	d'après Syncelle, on trouve 184 dans un manuscrit et 484 dans un autre; *Eus. arm.* porte 484.
XVe dynastie.	.. Diospolites.	250 ans	sans l'indication du nombre de rois.
XVIe dynastie.	5 Thébains...	190 ans.	
XVIIe dynastie.	4 Pasteurs...	103 ans.	avec la liste détaillée roi par roi.

(Suit la liste détaillée de la XVIIIe, dont le premier roi est *Amôsis.*)

Comparée avec celle d'Africain, cette liste montre deux parties élaborées différemment. Les dynasties XIII et XIV sont prises dans Africain sans altération; remarquer, dans certaines versions d'Eusèbe, à la XIVe, la faute de copie 484 pour 184, curieusement semblable à celle qui a fait écrire 153 au Barbarus, pour sa dynastie XII [XIII], au lieu de l'original 453 d'Africain. Les dynasties XV, XVI, XVII d'Africain, d'autre part, ne se retrouvent chez Eusèbe que profondément perturbées; la mieux conservée est celle des 6 Pasteurs d'Africain, qu'il rangeait sous le n° XV, et qu'on retrouve, dans la nouvelle liste, avec 4 rois seulement, sous le n° XVII, précédant immédiatement une XVIIIe dynastie régulière : le détail des noms, semblablement conservé pour XV d'Africain et XVII d'Eusèbe, montre l'identité foncière des deux groupes, nous le verrons dans un instant. Mais pourquoi ce déplacement de la dynastie

du XVe rang au XVIIe? On croit pouvoir répondre que l'on fit ainsi pour mettre le tableau en plus apparent accord avec la liste de noms royaux qu'on trouve dans Josèphe, et dans laquelle il peut sembler qu'il n'y a rien entre le dernier des 6 Pasteurs et le premier des rois de la XVIIIe dynastie. Après qu'on eut ainsi descendu de deux rangs la dynastie des 6 Pasteurs, il fallut combler les deux places vides entre elle et la XIVe, faute de quoi les numéros d'ordre consécutifs, à partir de XVII et plus bas, auraient cessé de coïncider avec le numérotage du document d'Africain, ce qu'on tenait sans doute à éviter, pour certaines dynasties bien connues, comme la XVIIIe. Or, pour combler les vides sous les numéros XV et XVI, les éléments disponibles des dynasties XVI et XVII d'Africain ne pouvaient servir, car ils comprennent des Pasteurs, et la relation de Josèphe empêche d'admettre qu'il puisse y avoir eu des Pasteurs avant ceux de la liste connue de la dynastie XV=XVII. Le rédacteur eut alors recours aux éléments de fortune qui constituent, depuis lors, les XVe et XVIe dynasties d'Eusèbe, d'abord 250 ans pour des Diospolites dont le nombre laissé indéterminé souligne le caractère artificiel, puis 5 Thébains remplissant 190 ans : il est extrêmement probable que ces indications sont purement et simplement inventées.

Après celle d'Eusèbe, paraît la liste du *Livre de Sothis*, partiellement conservée, nous l'avons dit, et dont nous savons qu'elle était divisée en 30 dynasties sur le type des listes précédentes. La dynastie XV=XVII d'Africain-Eusèbe s'y retrouve, détaillée avec des noms royaux qui ne permettent pas de douter de son identité; elle comprend, comme nous allons voir, 6 rois, à l'exemple de la série de Josèphe et de la dynastie d'Africain, elle porte le n° XVII comme dans Eusèbe, et certaines des mentions qui l'accompagnent se réfèrent également à Eusèbe. Mais, différemment, cette XVIIe dynastie du *Livre de Sothis* est dite, non de Pasteurs, mais de *Tanites*, — on ne sait

pourquoi, et l'on ne peut que se rappeler que *tanite* était aussi la XIIIe dynastie du Barbarus (= XIVe d'Africain) — et d'autre part c'est de Josèphe que sont très exactement reproduits ses nombres. Il semble que des éléments de Josèphe et d'Eusèbe aient été prélevés, par parties égales, pour forger cette nouvelle XVIIe dynastie; cela ressortira plus clairement du tableau que nous allons dresser maintenant pour juxtaposer sous nos yeux les diverses formes connues de cette dynastie XV = XVII, et du début de la XVIIIe dynastie qui dans l'ordonnance d'Eusèbe et de *Sothis* vient ensuite.

Voyons d'abord Manéthon dans Josèphe, Africain et Eusèbe :

MANÉTHON DANS JOSÈPHE.		AFRICAIN.		EUSÈBE.		
Hyksôs ou Pasteurs.		XVe dynastie, 6 Pasteurs.		XVIIe dynastie, 4 Pasteurs.		
Salitis.....	19 ans.	Saitès........	19 ans.	Saitès...	19 ans.	
Bnôn.....	44	Bnôn........	44	Bnôn...	40	
Apachnan..	36	Pachnan.....	61			
Apôphis...	61	Staan........	50			
Iannas....	50	Archlès......	49	Archlès..	30	ainsi dans la version arménienne; dans la forme grecque (Syncelle), ces deux rois sont intervertis.
Asèth.....	49	Aphobis.....	61	Aphôphis.	14	
	259 ans.		284 ans.		103 ans.	
Suivent, à distance indéterminée, les rois de la «XVIIIe dynastie» connue; le premier est *Tethmôsis.*		....		Suivent les rois de la XVIIIe dynastie; le premier est *Amôsis.*		

Nous avons expliqué précédemment[1] que la liste d'Africain, avec ses nombres, résulte d'une simple altération de celle de

[1] *Hyksôs,* Introduction, § 1.

Manéthon; Apôphis, devenu *Aphobis,* a été transporté en fin de liste avec ses 61 ans; Iannas et Asèth, avec leurs chiffres respectifs bien corrects, ont simplement remonté d'un rang, Iannas devenu *Staan* et Asèth devenu *Archlès,* et tout cela n'aurait eu aucune importance si le chiffre du roi précédent, Apachnan-*Pachnan,* n'avait disparu dans le remaniement, absurdement transformé de 36 en 61 ans, sans doute par un copiste qui voulut rétablir, dans le document nouveau, la succession 61-50-49 telle qu'on la trouvait dans Josèphe. Le total de la dynastie s'est enflé en 284 ans, et le total original ne se retrouve plus, chez Africain, que dans le chiffre relatif à la dynastie XVI, 518 ans, double de 259. Mais nous avons longuement analysé tout cela. Si nous passons à Eusèbe, nous noterons d'abord qu'on ne voit pas bien pourquoi deux rois de la liste africaine manquent chez lui de manière complète; nous remarquerons, ensuite, que les durées de règne des 4 rois sont en quelque sorte fantaisistes, et peu conformes aux durées des tableaux antérieurs, à l'exception de la première; nous verrons enfin, en ce qui concerne les noms des 4 rois conservés, que ces noms sont pris dans Africain et non dans Josèphe : circonstance d'autant plus remarquable que le rangement de la dynastie sous le n° XVII, nous l'avons dit un peu plus haut, a pour but d'harmoniser la liste, dans son ensemble, avec les données de Josèphe. Différemment encore, toutefois, et en conformité avec la tradition africaine, Eusèbe a enregistré comme premier roi de la XVIIIe dynastie *Amôsis,* non le *Tethmôsis* de la liste joséphо-manéthonienne. Les influences de Josèphe et d'Africain se recroisent donc, chez Eusèbe, de remarquable manière, avec prédominence d'Africain pour le choix des noms, et de Josèphe pour le classement de la dynastie. Voyons, maintenant, ce que l'auteur du *Livre de Sothis* aura cru devoir prendre dans la série des documents déjà élaborés et en circulation à son époque.

Les rois de la dynastie XV=XVII d'Africain-Eusèbe se retrouvent, dans la liste de *Sothis,* à partir du n° 26 de cette liste. La note intercalée à cette place précise que le groupe qu'on va voir est *consécutif à la XVI[e] dynastie* et comprend *4 rois Tanites*, remplissant ensemble *254 ans*. La durée de chaque règne est donnée, cependant, et lorsqu'on totalise les chiffres, on s'aperçoit que, pour obtenir 254 ans, il ne suffit pas de prendre 4 rois à partir du n° 26, mais qu'il faut aller jusqu'au sixième; d'où il ressort que cette dynastie de 254 ans comprend en réalité 6 rois, comme la série de Josèphe et la dynastie correspondante d'Africain. Quant à l'indication de 4 rois, dans la mention initiale, elle procède évidemment du fait qu'il y a 4 rois dans la dynastie correspondante d'Eusèbe, de telle sorte qu'on voit se superposer, ici, deux formes de tradition mal harmonisées entre elles dans la liste de *Sothis* telle qu'elle nous est parvenue [1]. C'est à Eusèbe, toutefois, que se réfère également le numéro d'ordre de la dynastie, considérée comme la XVII[e]. Voyons cependant les noms des rois et les nombres :

Livre de Sothis.

XVII[e] dynastie, 6 Tanites [2].

	ans.	
26. Silitès	19	Total ... 254 ans.
27. Baiôn	44	
28. Apachnas	36	
29. Aphôphis	61	
30. Sethôs	50	
31. Kertôs	44	
32. Asèth	20	avec qui commence, pour Syncelle, la XVIII[e] dynastie.
33. Amôsis-Tethmôsis	26	

(Suit une liste des rois de la XVIII[e] dynastie connue.)

(1-2) (1) Il est difficile de savoir, toutefois, comment exactement la dynastie était présentée dans le *Livre de Sothis* de rédaction originale; car ce que nous

L'influence prédominante, on le voit tout de suite, est celle de Josèphe. Les chiffres des durées de règne des 6 rois reproduisent les chiffres de Josèphe très exactement, sauf le dernier, dont un écart de 5 ans, 44 au lieu de 49, entraîne la même différence pour le total de la dynastie. Quant aux noms, on remarque que les quatre premiers sont exactement, dans le même ordre, ceux de Josèphe, et que cela suffit pour rattacher la liste à Josèphe directement, et non à Africain dont la liste est celle de Josèphe déjà perturbée au delà du troisième nom. Si donc les noms de *Sothis*, au delà du quatrième, se montrent gravement différents de ceux de Josèphe, nous devrons considérer que ce désordre est un phénomène particulier dans lequel Africain n'est pas intervenu comme intermédiaire, une perturbation survenue dans une tout autre direction que celle qui a produit la liste d'Africain par altération du même Manéthon-Josèphe. En fait, les déformations que nous constatons ici sont sans rapport avec les autres. *Iannas* a disparu; *Asèth* s'est dédoublé, fort singulièrement, en un *Sethôs* qui a pris le cinquième rang et un *Asèth* correct qui s'est trouvé rejeté au septième, par conséquent hors de la dynastie; et entre Sethôs et Asèth on a intercalé, comme sixième roi de la dynastie, un *Kertôs* inconnu par ailleurs. Il est impossible d'expliquer comment des bouleversements de ce genre arrivaient à se produire.

Syncelle considère, fort logiquement, qu'*Asèth* est le premier roi de la XVIIIe dynastie. Son successeur, tel que la liste de

trouvons de la liste dans Syncelle a été corrigé, Syncelle le dit lui-même, pour mettre le document en meilleur accord avec Josèphe. Quant à la question de savoir s'il y a 4 rois ou 6 rois dans la dynastie telle que Syncelle l'a reçue ou organisée, on doit remarquer que Syncelle lui-même n'éprouve à ce sujet aucun doute, et considère qu'ils sont six : ayant mentionné le septième, n° 32 de la liste, et arrivant au huitième, n° 33, qui est *Amôsis-Tethmôsis*, il l'appelle le *deuxième roi de la XVIIIe dynastie*. — (2) Nous avons signalé, un peu plus haut, cette désignation de *Tanites* à laquelle rien ne correspond chez Josèphe, Africain ou Eusèbe, mais qu'on retrouve dans la XIIIe [XIVe] dynastie du Barbarus.

Sothis nous le présente, est digne d'attention : c'est Ἄμωσις ὁ καὶ Τέθμωσις, un *Amôsis-Tethmôsis* qui tient lieu de l'*Amôs*, ou *Amôsis*, qui ouvre la XVIIIe dynastie chez Africain et chez Eusèbe, et du *Tethmôsis* qu'on trouve à la même place chez Josèphe; dans *Sothis*, cet Amôsis-Tethmôsis est le premier roi d'une liste extrêmement analogue à celles de la XVIIIe dynastie dans tous les documents antérieurs. Le rédacteur de la nouvelle liste exprime ici, sous la forme la plus tangible, qu'il travaillait sur Josèphe et Eusèbe simultanément, et se préoccupait d'accorder les données de ses sources. Cette fusion d'Amôsis et de Tethmôsis présentait d'ailleurs un intérêt tout particulier pour les historiens de l'époque où nous sommes, aux yeux desquels le premier roi de la XVIIIe dynastie, quel que fût son nom, avait cette importance considérable et spéciale *d'être le Pharaon de l'Exode.*

La chose pour eux n'était point douteuse. S'agissait-il du *Tethmôsis* de Josèphe, la sortie des Juifs provoquée par ses soins ressortait du récit même; pour *Amôsis* de la liste royale que recueillirent Africain et Josèphe, il y avait cette ancienne version de l'Exode, au temps d'Amôsis, que Ptolémée de Mendès avait reçue, qu'Apion mentionnait d'après Ptolémée, que Tatien et Africain trouvaient ainsi dans Apion et chez Ptolémée lui-même [1]. Mais le Pharaon de l'Exode est forcément unique, et au surplus, cet *Amôsis* et ce *Tethmôsis*, dans des écrits différents, se présentaient à la même place de la liste : il n'y avait

[1] Tatien, *Oratio adversus Graecos*, § 38; Africain dans Eusèbe, *Praep. evang.*, X, 10; la citation d'Apion passée chez le Syncelle, éd. de Bonn, p. 120. En ce qui concerne Apion et ses notions sur l'Exode, on sait d'ailleurs qu'il y avait chez lui un véritable recueil des histoires et des datations différentes qui circulaient dans la littérature de son époque; il connaissait, notamment, l'histoire de l'Exode au temps de Bokchoris qu'avait recueillie Lysimaque. Il est remarquable que, deux ou trois siècles après, toute incertitude ait disparu, qu'il ne reste aucune trace de Bokchoris ni des autres Pharaons auxquels de vieilles histoires attribuaient l'Exode, que seul subsiste enfin, dans ce rôle d'expulseur des Juifs, l'Amôsis de la littérature chrétienne.

donc qu'à les identifier, et c'est ce qu'on trouve fait dans le *Livre de Sothis* en termes très simples.

Sur Amôsis Pharaon de l'Exode, Ptolémée de Mendès avait enregistré un autre renseignement encore, extrêmement intéressant pour nous, parce qu'il peut nous faire comprendre dans quel esprit, sur la base de quelles considérations, tous les tableaux chronographiques qui nous occupent ont été élaborés. L'indication dont il s'agit est celle du synchronisme d'Amôsis, et par conséquent de Moïse, avec un moment déterminé de la période grecque légendaire. On trouve, dans les différentes citations qu'on vient de rappeler [1], que :

« Amôsis vivait au temps du roi Inakhos » (Ptolémée dans Tatien);

« Amôsis détruisit la ville d'Avaris, au temps de l'Argien Inakhos, comme l'a consigné Ptolémée de Mendès dans sa chronique » (Apion dans Tatien);

« Apion dit qu'au temps d'Inakhos Moïse fit sortir les Juifs » (Africain dans Eusèbe, *Praep. evang.*);

« Apion . . . rapporte, au quatrième livre de ses Histoires, qu'au temps où Inakhos régnait, les Juifs, sous la conduite de Moïse, furent défaits par Amôsis, roi des Égyptiens » (Syncelle, peut-être d'après Africain).

Ceci ne peut tendre, évidemment, qu'à *donner une date à l'Exode*, et cette datation, déjà acquise aux alentours de l'ère chrétienne, a pris naissance dans les milieux judéo-grecs d'Égypte que la question de l'Exode et de la littérature égyptienne occupait si fort. L'histoire « égyptienne » de l'Exode une fois retrouvée, il restait à mettre l'événement, et avec lui toute l'histoire des origines juives, en rapport chronologique avec l'histoire des origines grecques, cela de telle manière que l'ancienneté du peuple juif apparût très vénérable, au moins égale à celle

[1] Renvois donnés à la note précédente.

dont s'enorgueillissaient les peuples helléniques d'après leurs traditions propres : on y arriva en choisissant, pour être le contemporain de Moïse, Inakhos, le fondateur de la royauté argienne, un des plus anciens souvenirs de la légende grecque telle qu'elle était rapportée [1]. Rappelons, en passant, que l'assignation de synchronismes de ce genre, plus ou moins tendancieux et d'intention plus ou moins intelligible pour nous, est très fréquente dans la chronographie ancienne : un exemple remarquable en subsiste dans la Bible elle-même, où l'on trouve (*Nomb.*, XIII, 23) que «Hébron fut construit sept ans avant Tanis, ville d'Égypte». En ce qui concerne, cependant, Inakhos et Moïse, il résultait de là, d'après les chiffres de la chronologie grecque, une date précisément fixée pour l'Exode. Quelle était cette date, nous ne pouvons exactement le connaître, du moins en ce qui concerne les chronographes des alentours de l'ère chrétienne. Pour la période suivante, nous sommes mieux renseignés, ayant la chance de savoir comment l'Exode est placé, en chronologie absolue, non seulement par Eusèbe, mais aussi par Africain lui-même.

Voyons d'abord Africain. Des quinze dates absolues, en années de la création du monde, qu'on rencontre dans ses fragments conservés, il se trouve que l'une est celle de la

[1] Ce synchronisme a eu le plus grand succès auprès des historiens et chronographes de toute la période chrétienne. Pour en faire l'histoire d'une manière moins sommaire que par les renvois de la note antéprécédente, il faut rappeler que Justin fait ressortir l'ancienneté de Moïse, supérieure à l'ancienneté de tous les épisodes de l'histoire grecque (Justin, *Apol.*, I, 44, 54, 59); que son contemporain, l'auteur du *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, cite Polémon, Apion et Ptolémée de Mendès comme faisant de Moïse le contemporain d'Inakhos et d'Ogygos, et invoque à l'appui de cette date ancienne, en outre, Hellanikos, Philochoros, Castor, Thallos et Polyhistor. Apion et Ptolémée reparaissent chez Tatien (nous le savons déjà, voir avant-dernière note), chez Clément d'Alexandrie, et la plupart des écrivains qu'on vient de citer sont connus d'Africain. Comme on l'a observé à plusieurs reprises, toutefois, ils se rapportent tous, en ce qui concerne le renseignement qui nous intéresse, à une source originale unique, qui est Ptolémée de Mendès.

construction du temple de Salomon, en l'an 4457 [1]. Il se trouve, d'autre part, qu'Eusèbe nous a conservé l'intervalle qui séparait, dans la chronologie africaine, la construction du temple du moment de l'Exode : 744 ans ou 741 ans, suivant les versions d'Eusèbe [2]. D'où il ressort, par soustraction, qu'Africain mettait l'Exode en 3713 ou 3716 du monde. Il ne sera pas inutile de convertir immédiatement ces chiffres en dates ordinaires d'avant l'ère chrétienne, étant observé qu'Africain, et d'ailleurs aussi Eusèbe, nous le savons positivement, dataient déjà la naissance du Christ en années du monde, comme Syncelle le devait faire plus tard [3], à savoir en l'an 5501. Sur cette base, on trouve immédiatement que les dates africaines qu'on vient de dire sont 1788 ou 1785 av. J.-C. pour l'Exode, et 1044 av. J.-C. pour la construction du temple. Cette dernière, comme on voit, est un peu trop ancienne, assez remarquablement voisine, toutefois, de la date historique véritable de Salomon. De la date de l'Exode, non plus que de l'intervalle entre l'Exode et Salomon, il n'y aurait rien à dire, si l'on n'était immédiatement frappé du fait qu'en ce qui concerne ce dernier intervalle, Africain oublie ou néglige délibérément, et de la manière la plus complète, l'importante indication biblique d'après laquelle *de l'Exode à la construction du temple, il s'écoula 480 ans* (Septante : *440*) [4]. Qu'Africain puisse laisser son tableau chronologique dans un état de désaccord aussi flagrant avec le chiffre biblique, cela semble témoigner d'une indifférence extraordinaire à l'égard du document sacré, et Eusèbe devait le lui reprocher gravement. D'après ce qui précède, cependant, on s'explique très bien par quelle voie Africain a été conduit à ses

[1] Syncelle, éd. de Bonn, p. 342.

[2] 744 ans dans Eusèbe arm., éd. Schœne, I, p. 99; 741 ans dans le texte grec, Syncelle, éd. de Bonn, p. 330.

[3] Syncelle, éd. de Bonn, p. 412, 597.

[4] I *Rois*, VI, 1.

chiffres, et comment les dates fondamentales en vigueur à son époque et dont il dut s'accommoder mettaient la chronologie, dès ce moment, dans une espèce d'alternative tout à fait insoluble. L'Exode, en effet, est placé, par principe, au temps d'Inakhos, soit, note Africain, en 3713. Salomon, d'autre part, occupe une position chronologique déterminée par la chronologie biblique de la période royale, mise en liaison, du mieux qu'on pouvait, avec les chronologies égyptiennes et assyriennes, et les calculs qu'on faisait ainsi n'étaient pas trop illusoires en somme, puisque Africain, nous l'avons vu, arrivait juste pour Salomon à moins d'un siècle près. La construction du temple se plaçait, pour lui, en 4457, et il en résultait, obligatoirement, l'intervalle susdit de 744 ans entre Exode et Temple. Au même intervalle, la Bible assignait 480 ans par indication directe : pour faire disparaître l'écart et se mettre d'accord avec la Bible, il eût fallu, ou bien remonter Salomon, sur l'échelle des temps, de deux siècles et demi — mais la position de Salomon était déterminée par des calculs de chronologie positive, portant sur des temps relativement rapprochés, — ou bien rabaisser l'Exode de deux siècles et demi — mais cela eût été en contradiction avec le synchronisme universellement adopté depuis longtemps, qui mettait les origines juives à la même hauteur que les origines grecques. Africain ne crut pouvoir déplacer ni une date, ni l'autre, et préféra rester en désaccord avec la Bible. Dans la même situation, nous le verrons, Eusèbe devait recourir à une solution toute différente.

Bien des points, d'ailleurs, sont loin d'être faciles lorsqu'on tente de reconstituer la chronique africaine aux abords du moment de l'Exode. Admettons d'abord, comme nous savons qu'il avait lieu en principe, que chez Africain l'Exode se place au temps d'Amôsis, qui est le premier roi de la XVIIIe dynastie. Le tableau des dynasties égyptiennes d'Africain nous est conservé en entier, de telle manière que de la date de l'Exode, qui

est celle du début de la XVIIIe dynastie, doit résulter, par simple addition, la date de la fin de la XXXe, ou de la deuxième conquête perse qui marque la fin de la royauté égyptienne indépendante et où s'arrête la série des dynasties classiques. Voyons le calcul; les durées africaines sont les suivantes :

Dynastie XVIII.....	263 ans.	Dynastie XXV.....	40 ans.
Dynastie XIX......	204	Dynastie XXVI.....	150
Dynastie XX.......	135	Dynastie XXVII....	124
Dynastie XXI......	130	Dynastie XXVIII....	6
Dynastie XXII......	120	Dynastie XXIX.....	30
Dynastie XXIII.....	89	Dynastie XXX......	38
Dynastie XXIV.....	6	TOTAL........	1,335 ans.

L'Exode placé vers le début du règne d'Amôsis, et daté, comme fait Africain, mettons en 3716, il résulte de cet intervalle de 1335 ans que la conquête d'Okhos se place en 3716 + 1335, soit en 5051. On voit immédiatement que pour Okhos cette date, qui est celle de 450 av. J.-C., est antérieure d'un siècle exactement à la date historique véritable. Mais est-ce bien cette date de 5051 qu'Africain admettait? On peut en douter, car, à défaut de la chronographie perse originale d'Africain, on a les tableaux, de source africaine directe, de Léon et de Théodose, lesquels, d'accord entre eux et d'ailleurs d'accord avec Pollux et Cedrenus, donnent un tableau de la domination perse dont la fin est la suivante :

(*Les dates sont celles des fins de règne.*)

Artaxerxès II...........	5140	(= 361 av. J.-C.)
Artaxerxès III (Okhos)....	5162	(= 339 —)
Arsès.................	5166	(= 335 —)
Darius III............	5172	(= 329 —)

(A cette date, la conquête d'Alexandre.)

Il est très probable que ces chiffres sont ceux d'Africain lui-même[1], et l'on voit alors que la conquête d'Okhos, chez Africain, se placerait en 5160 (l'an 20 du règne), et non en 5051, par conséquent un siècle plus tard, en 341 av. J.-C., c'est-à-dire exactement à la date historique de l'événement. Telle était, sans doute, la vraie chronologie africaine. Mais si l'on part de là pour remonter à la date de la XVIIIe dynastie, la XXXe finissant en 5160 et la durée totale des dynasties XVIII à XXX étant de 1335 ans, on trouvera que la XVIIIe dynastie commence en 5160—1335, soit en l'an 3825, et alors se montre une particularité curieuse : l'Exode en 3716, — disait Africain lui-même, nous l'avons vu, — et l'avènement d'Amôsis en 3825, c'est-à-dire l'*Exode antérieur de plus d'un siècle à la XVIIIe dynastie.*

Il n'est nullement invraisemblable que le système d'Africain ait été tel : il faut seulement admettre, corrélativement, qu'à son époque la contemporanéité d'Amôsis et de l'Exode, antérieurement admise, était complètement perdue de vue. D'autres chiffres, heureusement conservés, semblent montrer qu'effectivement il en était ainsi, et que la vieille théorie du synchronisme Inakhos-Amôsis-Exode avait subi, dès le IIIe siècle, les atteintes les plus graves. On trouve en effet, chez Barbarus, de provenance africaine extrêmement probable, les chiffres d'intervalle suivants :

D'Inakhos à la destruction de Troie.........	718 ans
De la destruction de Troie à la Ire olympiade.	407
Soit, au total, *d'Inakhos à la Ire olympiade*....	1,125 ans

Or on sait, par ailleurs, que, pour Africain, *l'Exode eut lieu 1020 ans avant la Ire olympiade.* Dans son système, *Inakhos*

[1] Voir GELZER, *Africanus*, p. 104, 206.

était donc antérieur de 105 ans à l'Exode. Cela non plus ne doit pas nous étonner, et l'on observe que cela est d'accord avec un autre renseignement conservé par Syncelle, d'après qui Africain mettait *la naissance de Moïse au temps d'Inakhos, et la 80ᵉ année de Moïse, qui est celle de l'Exode, en l'an 55 de Phoroneus* [1], successeur d'Inakhos. On entrevoit, d'après cela, que, dès le IIIᵉ siècle, la datation de l'Exode au temps d'Inakhos paraissait trop ancienne, et qu'on se mettait à la descendre. Comme on voulait, en même temps, respecter le vieux synchronisme Inakhos-Moïse, on conciliait les deux choses en faisant naître Moïse dans les dernières années du règne d'Inakhos, ce qui faisait qu'ils avaient été en toute rigueur contemporains, et en plaçant l'Exode environ 80 ans plus tard. Mais que devenait Amôsis dans cette combinaison? Toujours d'après les synchronismes instaurés au temps de Ptolémée de Mendès, Amôsis devant être contemporain d'Inakhos, il fallait qu'Amôsis se détachât de l'Exode, comme Inakhos lui-même, et qu'ainsi l'Exode se plaçât, en chronologie égyptienne, sous quelqu'un des rois suivants de la XVIIIᵉ dynastie. Comme nous allons voir, c'est ce qu'on trouve chez Eusèbe, et plus tard chez Syncelle. Mais d'après ce qui précède, Africain a opéré autrement, et dans sa chronologie, la XVIIIᵉ dynastie est descendue, par rapport à l'Exode, au lieu de remonter. Résumons les chiffres recueillis : Inakhos antérieur de 105 ans à l'Exode (3716), l'Exode antérieur de 109 ans à l'avènement d'Amôsis (3825). On voit que, chez Africain, la destruction des vieilles concordances judéo-alexandrines est tout à fait complète.

Plus facile à analyser que le système chronographique d'Africain est celui d'Eusèbe, dont nous possédons l'œuvre intégrale.

Ses vues sont extrêmement différentes de celles d'Africain,

[1] Syncelle, éd. de Bonn, p. 116. La même chose, d'ailleurs, est répétée en termes identiques par le Barbarus.

et il est très remarquable que, pour dater l'Exode, il se soit arrêté à un chiffre très voisin de celui qu'Africain avait enregistré; cela est d'autant plus remarquable que toute trace des synchronismes anciens avec l'antiquité grecque semble avoir disparu de ses considérations. Partant de l'Exode, cependant, il arrête longuement son attention sur la question de l'intervalle qui le sépare de la construction du temple de Salomon, intervalle auquel le texte biblique assigne une durée de 480 ans; il critique sévèrement Africain pour avoir admis à la même place, en désaccord avec les Livres saints, 740 ans, et de même Clément d'Alexandrie, qui en inscrivait 574, et encore saint Paul, dont les chiffres partiels font ressortir, toujours pour le même intervalle, le chiffre de 601 ans; il s'arrête formellement, quant à lui, au chiffre biblique de 480, et clôt sa discussion par un tableau récapitulatif conçu ainsi qu'il suit [(1)] :

D'Adam au déluge....................	2,242 ans.
Du déluge à Abraham..................	942
D'Abraham à Moïse (Exode).............	505
De Moïse à la construction du temple......	480

D'où il ressort immédiatement, par addition, que l'Exode est en 3689 du monde, et le temple de Salomon en 4169. La date de l'Exode ne diffère que peu, comme on voit, de la date 3713 ou 3716 qui était celle d'Africain. Pour Salomon, au contraire, l'écart est très considérable: 4169 = 1332 av. J.-C., au lieu de 4457 = 1044 av. J.-C. qu'Africain avait. La différence des deux systèmes se voit tout de suite; Africain, nous l'avons expliqué, avait une date fondamentale pour l'Exode et une date calculée par les procédés chronologiques pour Salo-

[(1)] Ce long et intéressant paragraphe dans Eusèbe, éd. Schœne, p. 97 à 113. Les passages visés et critiqués par Eusèbe sont au livre I des *Stromata* de Clément d'Alexandrie, et dans Paul, *Act. Ap.*, XIII, 20, 21.

mon, et il les conservait toutes deux, bien que leur intervalle fût discordant avec celui imposé par le texte biblique; Eusèbe, lui, admet à peu de chose près la même date pour l'Exode — il faut, remarquons-le, qu'il ait pour cela des raisons apparemment assez fortes, — mais au lieu de laisser Salomon à la place où le mettait Africain, à 740 ans de l'Exode, il se base sur l'intervalle biblique de 480 ans, qui l'oblige à remonter Salomon de 260 ans, dans une position extrêmement inexacte au regard de la chronologie moderne et de l'histoire véritable. Cette manière de procéder est très instructive pour nous, par le seul fait qu'à l'époque d'Eusèbe elle était possible et licite; car elle fait ressortir que la date de Salomon était en réalité inconnue et qu'on pouvait se la fixer arbitrairement. À la réflexion, la chose est parfaitement claire. A partir de Salomon et en descendant, il est facile de dresser un tableau chronologique presque rigoureux, à l'aide des durées de règne que donnent les livres des Rois, de telle sorte qu'on peut exactement connaître, par exemple, l'intervalle séparant Salomon de Sédécias. Mais passée la période royale, l'exposé historique s'arrête, la chronologie avec lui, et il n'est aucun moyen de savoir, par la Bible seule, à quelle distance Sédécias se place d'Alexandre ou d'Auguste. Grâce aux synchronismes fournis par l'intervention, dans le récit, de rois d'Egypte et de rois d'Assyrie nombreux, on pouvait essayer d'appliquer les méthodes de rattachement ordinaires pour obtenir des dates bibliques absolues; mais pour un travail de ce genre les Anciens manquaient de bases solides, et d'abord n'avaient pas de chronologies égyptiennes ou assyriennes bien établies; le calcul résultant était toujours ondoyant, divers, organisé de telle sorte qu'on pouvait lui faire produire, pour la fixation d'une certaine période de l'histoire, tel résultat qui était désiré d'avance.

La chronographie d'Eusèbe est parfaitement cohérente, et il est intéressant de le vérifier. A la suite de son tableau de réca-

pitulation précité, de la création du monde à la construction du temple, Eusèbe le reprend dans les mêmes termes, en le poursuivant pour le relier au début de l'époque perse, et continue par le détail des règnes de la domination perse[1], le tout ainsi qu'il suit :

D'Adam au déluge	2,242 ans.
Du déluge à Abraham	942
D'Abraham à l'Exode	505
De l'Exode à la construction du temple	480
De la construction du temple à l'an 2 de Darius	502
2e année de Darius	1
Le reste du règne de Darius	34
Xerxès	20
Artaxerxès Ier	41
Darius II	19
Artaxerxès II	40
Artaxerxès III (Okhos)	26
Arsès	4
Darius III	6
Alexandre	6

Fixons notre attention, comme nous l'avons fait plus haut pour Africain, sur la conquête de l'Égypte par Okhos, en l'an 20 du roi. On verra facilement, par addition, que cette conquête se place en 4846 du monde, qui est l'an 655 av. J.-C. Par rapport aux dates précitées du tableau de Léon et de Théodose (sans doute de provenance africaine), on voit que la chronologie est remontée d'un peu plus de trois siècles, et cela a bien l'apparence d'être en relation de parallélisme avec la remontée du même ordre que l'époque de Salomon a subie. Prenons maintenant, dans le même tableau d'Eusèbe qui est sous nos yeux, l'intervalle entre l'Exode et la conquête d'Okhos en l'an 20 du roi : 1157 ans, calcule-t-on sans peine, et reportons-nous

[1] Eusèbe, éd. Schœne, p. 125.

au *Canon* général qui termine la *Chronique*, pour voir si ce chiffre peut s'y retrouver. Les dates du *Canon* sont données, comme on sait, non en années de la création du monde, mais en années d'Abraham. Celles qui nous intéressent concernent l'Exode, an 505, et la conquête de l'Égypte par Okhos, an 1667; l'intervalle est, comme on voit, de 1162 ans, répondant, à un petit nombre près d'années, à celui que nous venons de voir ressortir du tableau de la *Chronique* proprement dite.

Ce même intervalle entre l'Exode et la conquête d'Okhos doit répondre, dans l'ensemble, à la durée qui sépare la XVIIIe dynastie de la fin de la XXXe, et cela donne la matière d'une autre vérification intéressante, qui pourra se faire dans des conditions de rigueur absolue, les données et les chiffres d'Eusèbe nous étant connus en totalité. Dressons d'abord un tableau récapitulatif des dynasties chez Eusèbe, de la XVIIIe à la XXXe :

Différentes versions d'Eusèbe :

Dynastie XVIII	317 ou 348 ans.	
Dynastie XIX	194	
Dynastie XX	172 ou 178	
Dynastie XXI	130	
Dynastie XXII	49	
Dynastie XXIII	44	
Dynastie XXIV	44	
Dynastie XXV	44	
Dynastie XXVI	167	
Dynastie XXVII	120	
Dynastie XXVIII	6	
Dynastie XXIX	21	
Dynastie XXX	20	
	MINIMUM :	MAXIMUM :
TOTAL	1,328 ans.	1,365 ans.

Si l'Exode, chez Eusèbe, coïncidait avec le début de la XVIII[e] dynastie, on voit qu'il y aurait une discordance fort sérieuse avec le chiffre d'intervalle de 1162 ou 1167 ans trouvé d'autre part. Mais justement l'Exode est plus tardif que le début de la dynastie, et se place à la distance exactement nécessaire. Le renseignement précis, à ce sujet, se trouve dans le *Canon*, qui commence, comme on sait, à l'an 344 d'Abraham, et fournit immédiatement, dans la colonne consacrée à l'Égypte, les dates suivantes pour les commencements de règnes :

XVIII[e] dynastie :

IV.	Memphrès	354	Achencherès	469
V.	Mispharmuthôsis ...	366	Athôris.................	480
VI.	Tethmôsis.........	392	Chencherès............	490
	Amenôphtis	401	Acherrès	506
	Ôros.............	432	etc.	

L'Exode, dit une note marginale, se place en l'an 16 et dernier de Chencherès [1]. A quelle distance, donc, du début de la dynastie? Les trois premiers rois, antérieurs à la date initiale du *Canon*, manquent dans la liste, mais la liste complète est connue par ailleurs, et l'on y trouve que les trois premiers rois ont ensemble une durée de 59 ans [2]. Ajoutons à cela l'intervalle qui sépare le début de Memphrès de la fin de Chencherès, soit 506 − 354, ou 152 ans, nous aurons, pour la distance de l'Exode au début de la dynastie, 59 + 152 ou 211 ans. Ce chiffre n'a de sens précis que par rapport aux données du *Canon*, dont la liste royale, précisément aux abords de Chen-

[1] La note marginale a soin de répéter que «de là jusqu'à la construction du temple de Salomon, il y a 480 ans».

[2] Amôsis, 25 ans, Khebrôn, 13 ans, Ammenôphis, 21 ans, chiffres de la *Chronique*, dont la liste continue par *Miphrès*, *Mispbragmouthôsis* et suivants, d'accord avec le *Canon* jusqu'à Achencherès.

cherès, est assez dissemblable de celle de la *Chronique*[1]; aussi faut-il, pour continuer le calcul, nous attacher au *Canon* seul en ce qui concerne la XVIII[e] dynastie, dont la durée se trouvera ainsi précisée en 348 ans. Nous verrons, de cette manière, que, la durée totale des dynasties XVIII à XXX étant 1359 ou 1365 ans (voir le précédent tableau de ces dynasties chez Eusèbe), l'intervalle entre l'Exode et la fin de la XXX[e] dynastie ressortira à 1359 — 211 ou 1365 — 211, soit 1148 ou 1154 ans. Cela coïncide très sensiblement, comme on voit, avec les chiffres de 1162 ou 1167 ans tirés, tout à l'heure, des chiffres du tableau de la *Chronique* et des indications directes du *Canon* lui-même.

L'Exode, disons-nous, se place chez Eusèbe 211 ans après le début de la XVIII[e] dynastie. Il serait plus exact de dire que le début de la XVIII[e] dynastie est placé 211 ans avant l'Exode, car il semble bien, par la concordance de la date de l'Exode chez Africain et chez Eusèbe, que cette date soit conservée d'une documentation antérieure et commune, et joue le rôle d'une sorte de terme fixe. La mise en rapport de la chaîne chronologique égyptienne avec un repère de ce genre — une fois oubliés les synchronismes de l'époque judéo-alexandrine — dépend évidemment du système historique de chaque chronographe. une dose considérable d'arbitraire est inséparable des principes de l'opération et de son exécution, et il n'est pas étonnant que, d'un auteur à l'autre, le résultat puisse être extrêmement divers. Chez Africain, nous l'avons noté, la XVIII[e] dynastie commençait plus d'un siècle *après* l'Exode; voici qu'Eusèbe la fait commencer, au contraire, plus de deux siècles avant; nous allons voir maintenant comment les dates se sont établies

[1] *Chencherès* lui-même manque complètement à la liste royale de la *Chronique*, un peu moins chargée que l'autre, comme on sait, et qui fournit pour la dynastie une durée totale de 317 ou 327 ans (discordance locale des versions sur le chiffre d'Oros), tandis que cette durée totale, dans le *Canon*, est de 348 ans.

pour le Syncelle, et l'interprétation curieuse qu'il a imposée à ses résultats pour les mettre en accord avec les indications des chronographies les plus antiques.

Chez Syncelle, on voit reparaître Inakhos, très oublié dans les combinaisons d'Eusèbe. Inakhos est contemporain d'Amôsis, comme l'exigeaient les vieilles données judéo-alexandrines instaurées au Ier siècle, et, toujours pour leur obéir, Moïse est leur contemporain à tous deux : Moïse seul, mais non l'Exode, la naissance de Moïse étant placée au temps d'Amôsis et d'Inakhos, tandis que l'Exode, accompli en l'an 80 de Moïse, coïncide avec des règnes argiens et égyptiens postérieurs, à peu près de la même manière qu'il était fait chez Eusèbe et en opposition avec la tradition judéo-alexandrine. Mais ici se présente, chez Syncelle, la surprise d'une complication, d'un « perfectionnement » tout à fait inattendus. Syncelle, qui connaît bien les vieux synchronismes de Ptolémée de Mendès et de ses successeurs, accepte mal de ne leur obéir qu'à moitié, mettant bien les premières années de Moïse sous Amôsis et Inakhos, mais l'Exode beaucoup plus bas, et il lui faut absolument que l'Exode ait lieu sous Amôsis. Comment y arriver? En imaginant un deuxième roi Amôsis, dans le cours de la XVIIIe dynastie, à la date même où l'Exode se place. Le détail de la réalisation est très curieux. Partant peut-être de cette observation, que dans la liste de Josèphe *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis,* qui ouvrent la XVIIIe dynastie, reparaissent dans le même ordre six rangs plus loin, et qu'ailleurs, dans le *Livre de Sothis,* le premier *Tethmôsis* est dit être identique à *Amôsis,* Syncelle redouble également Amôsis, veut qu'un Amôsis soit à retrouver, comme dans le premier couple, dans le deuxième couple Misphragmouthôsis-Tethmôsis, et crée ainsi un étrange roi *Misphragmouthôsis=Amôsis* à la place correspondante[1]. Prenons,

[1] Au cinquième rang de la dynastie, Syncelle suivant ici la liste du *Livre de Sothis,* Manéthon supposé (Syncelle éd. de Bonn, p. 128-133).

dans le texte du Syncelle, les dates attribuées à ces divers événements et personnages :

	Années de la création du monde.	
Inakhos	Règne de 3692 à 3747 [1]..	En 3732, naissance de Moïse [3].
Amôsis (premier roi de la XVIII[e] dynastie traditionnelle)	Règne de 3736 [2] à	
Misphragmouthôsis (supposé être un autre Amôsis; quatrième successeur du précédent dans la liste de *Sothis* et chez Eusèbe) ..	Règne de .... à .... [4]..	En 3812, l'Exode d'Israël [3], Moïse étant âgé de 80 ans.

[1] Syncelle, éd. de Bonn, p. 236.

[2] Ressort de la manière dont Syncelle place les dates absolues de la vie de Moïse (celle de sa naissance et celle de l'Exode) par rapport aux règnes des deux Amôsis; éd. de Bonn, p. 128.

[3] Même passage du Syncelle, voir note précédente.

[4] Le tableau de détail de la XVIII[e] dynastie, que Syncelle a en vue en énonçant ces synchronismes et ces dates, est sans doute celui du *Livre de Sothis*. On remarque que le total d'Africain, depuis le début de la dynastie jusqu'à Misphragmouthôsis, serait trop long, et mettrait Misphragmouthôsis au delà de l'an 3812, que son règne doit comprendre. Les données de la dynastie d'Eusèbe seraient admissibles, avec Misphragmouthôsis au cinquième rang, ses quatre prédécesseurs remplissant 71 ans, l'avènement de Misphragmouthôsis arrivant donc en 3736 + 71, soit en l'an 3807, antérieur à 3812. De même, dans la dynastie du *Livre de Sothis*, Misphragmouthôsis est toujours au cinquième rang, ses quatre prédécesseurs ont ensemble 65 ans, de telle manière que son avènement a lieu en 3736 + 65, soit en l'an 3801.

On voit que, dans cette combinaison, l'Exode n'est postérieur que de 76 ans au début de la XVIII[e] dynastie; le même intervalle, dans le même sens, était de 211 ans chez Eusèbe. Soumettons à la même comparaison, d'une chronographie à l'autre, ces intervalles remarquables que limite la conquête de l'Égypte par Okhos, à la fin de la XXX[e] dynastie classique, et qui commencent, soit à l'Exode, soit à l'avènement de la XVIII[e] dynastie. La conquête d'Okhos se plaçant, chez Syncelle, en 5150 du

monde[1], tous les chiffres que nous avons enregistrés donnent lieu, pour l'Exode, au tableau suivant :

	AFRICAIN[1].	EUSÈBE[2].	SYNCELLE.
Okhos	5160	4846	5150
Exode	3713	3689	3812
Intervalle	1447 ans.	1157 ans.	1338 ans.

[1] La date d'Okhos, on se le rappelle, est prise dans le tableau de Léon et de Théodose, supposé de provenance africaine. Quant à la date de l'Exode, elle est proprement africaine, et rapportée par Eusèbe, avec un écart de 3 ans entre les chiffres des versions.

[2] Ces chiffres d'Eusèbe ont été établis d'après le *Canon*, et doivent être considérés comme des sortes de moyennes, ou d'approximations à un petit nombre d'années près, en raison des légères divergences des versions auxquelles il a fallu recourir en outre.

Pour l'intervalle partant du début de la XVIIIe dynastie, les chiffres sont les suivants :

	AFRICAIN[1].	EUSÈBE[2].	SYNCELLE.
Okhos	5160	4846	5150
Avènement de la XVIIIe dynastie	3825	3481	3736
Intervalle	1335 ans.	1365 ans.	1414 ans.

[1] Rappelons que, de ces trois chiffres, c'est celui de l'avènement d'Amôsis qui nous manque originalement, et qu'on déduit de la considération des deux autres, connaissant la date d'Okhos (par les chronographies postérieures de provenance africaine) et cette durée totale de 1335 ans des dynasties XVIII à XXX. Nous avons également remarqué qu'en fin de calcul, on aboutissait de la sorte à cette singularité, de trouver que le début de la XVIIIe dynastie était postérieur à l'Exode de plus d'un siècle.

[2] Même observation qu'à la note 2 du précédent tableau, pour ces chiffres d'Eusèbe, conformes aux données du *Canon*. L'intervalle de 1365 ans, durée totale des dynasties XVIII à XXX, suppose, notamment, que pour la XVIIIe on enregistre la durée de 348 ans, qui est celle de la version que le *Canon* a utilisée.

[1] Syncelle, éd. de Bonn, p. 486.

Les discordances de durée sont, comme on voit, assez considérables; on se rend compte que le système du Syncelle est partout très personnel, et que, s'il analysait attentivement les tableaux de ses prédécesseurs, il ne se croyait pas tenu de les suivre.

Dans un autre ordre, on remarque que la date de Syncelle pour Okhos, 5150 = 351 av. J.-C., est historiquement très bonne; qu'Africain, très vraisemblablement, l'ait déjà connue à quelques années près, cela fait plus curieusement ressortir la grosse divergence que présente avec leurs dates, à cet endroit, celle d'Eusèbe, plus ancienne d'un peu plus de trois siècles. Comme nous l'avons indiqué déjà en comparant Africain et Eusèbe, le même décrochement s'observe, de l'un à l'autre, en ce qui concerne la date de Salomon, et il y a lieu de constater maintenant que, pour Salomon comme pour Okhos, c'est avec Africain et avec la vérité historique que Syncelle est d'accord. L'avènement de Salomon chez Syncelle, en effet, est en 4470 du monde[1]. Si nous rapprochons de là toutes les dates de Salomon et d'Okhos antérieurement notées, nous obtiendrons le tableau de comparaison qui suit :

	AFRICAIN.	EUSÈBE.	SYNCELLE.
Salomon, an 8...	4457 = 1044 av. J.-C.	4169 = 1332 av. J.-C.	4477 = 1024 av. J.-C.
Conquête d'Okhos.	5160 = 341 —	4846 = 655 —	5150 = 351 —
Intervalle.......	703 ans.	677 ans.	673 ans.

Il y a là, comme on voit, deux systèmes chronologiques parallèles et à peu de chose près identiques quant aux intervalles,

[1] Syncelle, éd. de Bonn, p. 341.

mais déplacés, l'un par rapport à l'autre, d'environ trois siècles. L'un est celui d'Africain et de Syncelle; c'est de beaucoup le meilleur historiquement, avec une date très bonne pour Okhos et une date exacte à moins de 100 ans près pour Salomon. L'autre système, celui d'Eusèbe, remonte ces diverses dates de 300 ans. Pourquoi Eusèbe a effectué ce décrochement considérable, il nous l'explique longuement lui-même ; comme nous savons, il s'agissait de mettre Salomon à la distance de l'Exode qui était imposée par le Livre des Rois, 480 ans entre l'Exode et la construction du temple. Or l'Exode, pour une raison ou pour une autre, sans doute par suite du calcul basé sur le vieux synchronisme judéo-alexandrin avec l'antiquité grecque, était déjà fixé, et l'on se rappelle — reportons-nous d'ailleurs aux petits tableaux comparatifs qui précèdent — qu'Africain et Eusèbe sont à peu près d'accord ensemble en ce qui concerne sa date : 3713 ou 3689. Africain, dont le système historique comportait, par ailleurs, la date de Salomon que nous avons sous les yeux, n'avait pas voulu la déplacer, et se résignait à avoir, entre Exode et construction du temple, un intervalle de 744 ans, extrêmement éloigné de l'indication biblique; Eusèbe, tout au contraire, s'imposait d'abord de respecter le chiffre biblique, et, ne pouvant ou ne voulant déplacer la date de l'Exode, il remontait celle de Salomon de la durée nécessaire. Toute la chaîne chronologique consécutive à Salomon était entraînée dans le mouvement, jusques et y compris l'époque perse.

On voit dès lors, en ce qui concerne particulièrement Syncelle, qu'ayant à choisir entre les anciennes dates absolues d'Africain et les dates remontées d'Eusèbe, il eut le bonheur de se décider pour le système ancien, de beaucoup le plus véridique. Sans doute fut-il guidé, pour situer Salomon, par des considérations de chronologie historique positive, analogues à celles qui peuvent avoir dirigé antérieurement Africain. Il se trouvait

IMPRIMERIE NATIONALE.

chez lui, finalement, entre la date de l'Exode et celle de la construction du temple, un intervalle de 665 ans, accepté, dans sa discordance avec le chiffre du Livre des Rois, de manière aussi indifférente que l'avait fait Africain en présence du même problème.

Étant arrivés au terme de cette analyse des chronographies chrétiennes pour la période qui nous intéresse, laissons le Syncelle, et portons notre attention, une dernière fois, sur les systèmes d'Africain et d'Eusèbe, pour voir ce qu'ils ont en commun et tâcher de discerner sur quels principes, dans la zone considérée, étaient construites les chronographies dont les leurs dérivent. Si l'on se reporte aux petits tableaux de comparaison établis un peu plus haut, on verra que, chez Africain et Eusèbe, les dates du début de la XVIIIe dynastie sont extrêmement différentes, et aussi les dates de la fin de la XXXe, mais que *pour l'Exode la date est la même à très peu de chose près.* Rapprochons cela de cette autre concordance qu'on observe sur la durée totale des dynasties XVIII à XXX, — 1335 ans chez Africain, de 1330 à 1365 ans chez Eusèbe, — et demandons-nous si les deux faits, mis en liaison, ne pourraient être rapportés à un système chronographique antérieur et en quelque sorte primordial, dans lequel *le moment de l'Exode aurait coïncidé avec le début de la XVIIIe dynastie.* Cette concordance était prescrite, on ne l'a pas oublié, par le synchronisme *Inakhos-Amôsis-Moïse* instauré dans la littérature judéo-grecque aux alentours de l'ère chrétienne; les superpositions ainsi formulées restèrent certainement admises pendant longtemps, et les chronographes alexandrins eurent à y conformer l'étendue d'une chaîne chronologique égyptienne arrêtée à ses deux extrémités, en amont par la date imposée au début de la XVIIIe dynastie, — celle d'Inakhos, — en aval par la date historiquement admise pour la fin de la XXXe. A la nécessité de faire tenir, exactement, les 13 dernières dynasties du

tableau classique entre ces deux bornes fixes, peut être rapportée l'élaboration des tableaux de durées dont deux spécimens ont passé chez les chronographes de la période suivante : de l'un à l'autre, les chiffres particuliers diffèrent en une foule d'endroits, mais les totaux généraux concordent. Dans l'hypothèse que nous suivons, on voit que ce total général représente l'intervalle qui était compris entre l'Exode et l'avènement d'Amôsis, à une extrémité, et la conquête d'Okhos à l'autre extrémité, *dans la chronographie judéo-alexandrine*.

Arrivent alors les chronographes du IIIe siècle et des temps suivants. Ils recueillent et respectent la date de l'Exode; ils recueillent des versions variées de ce tableau des dynasties XVIII à XXX, dont le total général est uniforme, en respectent les durées, mais le déplacent tout d'une pièce, au gré de combinaisons historiques variables qui imposent une date ou une autre pour la deuxième conquête perse de l'Égypte. Ce déplacement a pour effet de dissocier l'Exode du début de la XVIIIe dynastie, mais on n'y attache aucune importance; le sens du vieux synchronisme judéo-alexandrin est perdu. Le bloc des dynasties XVIII-XXX est d'ailleurs déplacé dans des sens divers : chez Africain, ses dates sont descendues, et le terme fixe de l'Exode reste perdu, antérieurement à la XVIIIe dynastie et à plus d'un siècle de distance, tandis que chez Eusèbe, tout différemment, le bloc est remonté, l'origine de la XVIIIe dynastie à plus de deux siècles au-dessus du terme de l'Exode. Il subsiste, au travers de ces déformations, les deux chiffres primitifs de cette date de l'Exode et de la durée totale des dynasties XVIII-XXX, et grâce à eux, la reconstitution du système primordial est possible.

De l'une de ses dates extrêmes, celle de l'Exode, on peut facilement déduire l'autre, celle de la fin de la XXXe dynastie. L'Exode, en effet, est vers 3713 (Africain) ou vers 3689 (Eusèbe); étant admis que cette date est celle de l'avènement

d'Amôsis, et considérant que l'ensemble des dynasties XVIII à XXX remplit 1335 ans (Africain) ou de 1330 à 1365 ans (Eusèbe), on voit que la fin de la XXXe dynastie a une date telle que 3713+1335, soit 5048, ou 3689+1365, soit 5054 : 453 ou 447 av. J.-C., en chiffres ordinaires de l'ère chrétienne. Telle est, dans l'hypothèse que nous avons suivie, la date qui était assignée à la conquête d'Okhos *par la chronographie judéo-alexandrine.* Historiquement, elle est trop ancienne d'un siècle, ce qui n'est point une approximation trop mauvaise pour le chronographe antique.

De même que pour Okhos, on fait, en ce qui concerne Amôsis, cette remarque, que la date à lui imposée par la combinaison judéo-grecque est notablement trop ancienne, historiquement, tout en restant dans les limites d'une approximation assez heureuse. Cela est pur hasard, assurément, car, dans la combinaison considérée, Amôsis est daté par l'Exode et l'Exode est daté par Inakhos, de telle sorte que la fixation chronologique d'Amôsis est une conséquence dernière. Voyons-la, cependant : 3713 ou 3689, cela se transcrit en 1788 ou 1812 av. J.-C., et comme la date historique de l'avènement d'Amôsis est 1577 av. J.-C. [1], à quelques années près dans un sens ou dans l'autre, il ressort que l'erreur du chiffre judéo-alexandrin, en excès d'ancienneté, ne dépassait guère deux siècles.

Toutes les dates du système judéo-grec n'étaient d'ailleurs pas aussi bonnes. En ce qui concerne notamment l'histoire juive, il ne fait guère de doute que la position de Salomon, et de toute la période royale après lui, était déterminée d'après la date de l'Exode et l'intervalle de 480 ans que le passage connu du Livre des Rois impose entre l'Exode et la construction du temple; cela mettait Salomon en 4169 ou 4193, soit

[1] Voir plus haut, *Synthèse historique* etc., Section I, chap. II, *Chronologie.*

1332 ou 1308 av. J.-C., en avance de près de quatre siècles, comme on voit, sur sa date historique véritable. Au bout d'un certain temps, toutefois, les méthodes de la chronographie positive s'étant sans doute perfectionnées et des tableaux de dates de la période «historique» venant à être établis dans certaines conditions d'exactitude arithmétique, la vieille manière de dater Salomon finit par paraître intolérable; certains auteurs prirent résolument le parti de le descendre de deux ou trois siècles, au mépris de l'indication biblique. Africain était de leur école; Eusèbe préféra s'attacher au chiffre de la Bible et à la datation «longue» de Salomon qui en résultait; Syncelle, beaucoup plus tard, sut revenir aux notions saines du IIIe siècle : nous avons longuement analysé, plus haut, les conditions de ce débat interminable et insoluble.

La concordance signalée d'Africain et d'Eusèbe, pour la durée totale des dynasties XVIII à XXX, est encore remarquable à un autre point de vue, parce qu'elle fait davantage ressortir le considérable écart de leurs tableaux en ce qui concerne certains autres intervalles historiquement intéressants, notamment cet intervalle, qui nous a tant occupés, entre la XIIe dynastie et la XVIIIe : alors que les cinq dynasties XIII à XVII, nous l'avons vu, remplissent au total 1590 ans chez Africain, il leur suffit de 1180 ans dans le tableau d'Eusèbe. La différence est irréductible et l'on ne peut guère que la constater; tout au plus a-t-on le droit d'induire, d'après la manière dont Eusèbe a respecté les dynasties XIII et XIV d'Africain et modifié les suivantes, — pour mettre sa liste, à ce que nous avons cru comprendre, en meilleur accord avec le document de Josèphe, — qu'Eusèbe a profité de cette occasion de rectification pour réduire un total qui dans le tableau d'Africain lui paraissait trop élevé. Mais pourquoi ce total de 1590 ans aurait-il paru trop élevé à Eusèbe? Il faudrait supposer en même temps qu'Eusèbe avait des idées arrêtées sur la

position chronologique de la XIIe dynastie, idées et chiffres qui ne pouvaient résulter que de quelque synchronisme intéressant la relation biblique, de manière plus ou moins analogue à l'autre enchaînement de synchronismes qui imposait une date obligatoire à la XVIIIe dynastie et à l'Exode.

Et Africain lui-même, comment a-t-il pu arriver à admettre, pour l'ensemble des dynasties XIII à XVII, ce formidable chiffre de 1590 ans, si énormément disproportionné, nous le savons, avec celui qui ressort des formes de liste anciennes qu'on arrive à extraire du document même d'Africain? Nous n'avons pas encore posé la question; nous nous sommes bornés à expliquer le mécanisme de grossissement arithmétique par lequel des formes chronologiques très simples et numériquement très modestes avaient été muées en formes plus complexes et de plus en plus volumineuses. Mais pourquoi ce grossissement? Car on n'altère pas les nombres et les termes d'un tableau, par multiplications et réduplications réitérées, pour le simple plaisir de faire des opérations arithmétiques. Partant de ce qui nous est apparu des méthodes d'Africain et d'Eusèbe et des données spéciales de chronologie absolue qui étaient à la base de certains totaux de leurs listes, nous arriverons peut-être à imaginer que, si Africain a adopté un chiffre très considérable pour l'ensemble des dynasties XIII à XVII, c'est qu'il avait des raisons de vouloir que la XIIe dynastie fût extrêmement ancienne. Quelles raisons, et faudrait-il chercher à trouver, ici encore, la trace de quelque synchronisme posé d'avance, intéressant Joseph, par exemple, ou Abraham, et leurs séjours en Égypte au temps d'un roi ou d'une dynastie égyptienne déterminée? Il est tout à fait impossible de répondre, et nous ne pouvons que soupçonner la possibilité d'influence de certaines combinaisons de cette nature.

RAJAS

ET

LA THÉORIE INDIENNE DES TROIS GUṆAS,

PAR

M. SENART.

La théorie des trois Guṇas, *sattva, rajas, tamas,* est presque un lieu commun de la littérature de l'Inde. Je la tiens, sans plus de préambule, pour connue dans ses lignes générales. De ses trois termes, les commentateurs, se référant à l'étymologie ou évoquant l'analogie de *rāga*, attribuent au second le sens d'« attachement, passion ». Ils ont été docilement suivis en Occident.

C'est, je pense, une méprise.

Les antécédents véritables du *rajas* philosophique se laissent établir. Ils me paraissent jeter sur la thèse même où figure le mot et sur ses origines un jour curieux.

I

Rajas n'a pas dans l'usage littéraire le sens supposé de « passion », ou, ce qui revient au même, il ne le reçoit qu'artificiellement, à une époque relativement tardive et dans des textes que domine un parti pris sāṃkhya. Il n'est pourtant pas

sans histoire : il remonte aux couches anciennes du véda. C'est par ce passé que nous devons, en bonne méthode, juger à quel titre il a pris place dans la terminologie philosophique.

D'origine, le mot signifie « vapeur, brume, poussière » ; bientôt il désigne spécialement l'atmosphère où la poussière tourbillonne, où la lumière joue parmi les nuages colorés. De là un double aspect, suivant qu'il incline vers la notion de clarté ou vers une notion de demi-obscurité et d'ombre. C'est le premier qui domine dans la langue védique. Elle n'affecte pas seulement *rajas* à notre atmosphère terrestre, elle l'étend, précisé par l'épithète *divya*, à ces couches supérieures de l'espaceoù rayonne la lumière pure.

En dépit des flottements, des contaminations où s'estompent presque toutes les conceptions védiques, il n'est pas douteux que les auteurs des hymnes aient imaginé l'espace réparti en trois domaines : terre, atmosphère et ciel. Des variantes ont pu s'introduire dans la dénomination ou l'interprétation de ces cercles ; il est certain : 1° que la division en trois registres est consacrée ; 2° que *rajas* y occupe la place centrale : la succession des termes en est conçue comme une ascension des ténèbres à la pleine lumière, à travers la clarté tamisée de notre horizon[1]. Comme dans la série des guṇas, le *rajas* apparaît donc déjà ici encadré entre ténèbres (*tamas*) et splendeur (*sattva*).

Tamas ne laisse place à aucune incertitude, c'est « l'obscurité » ; aucune intention morale. Il n'en faut pas chercher davantage dans *rajas*. C'est ce qu'atteste par surcroît l'emploi synonyme de *tejas*, « feu, clarté ». *Sattva*, il est vrai, se présente autrement : c'est un abstrait. Encore n'est-ce pas à dire qu'il soit entré d'abord dans le système des guṇas avec le sens de « bonté » qu'on lui assigne communément. Les textes clas-

[1] Il suffit de renvoyer à l'exposé de MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 8 et suiv.

siques[1] attribuent au *sattva* des caractères d'éclat, de pureté, de légèreté qui localisent dans l'empyrée ce cercle de «l'Être» auquel, en effet, préside Vishṇou, un dieu solaire. Visiblement, les deux énumérations, dans le véda et dans la philosophie, s'élèvent, comme en un mouvement parallèle, du néant de la nuit à la lumière créatrice. Pour le dernier terme, la dénomination sāṃkhya peut être secondaire : elle a pu être adaptée à l'aspect nouveau, spéculatif et moral, qu'a revêtu par la suite une conception primitivement naturaliste et descriptive; elle ne doit pas nous faire méconnaître cet arrière-plan, ni nous égarer sur la genèse de la formule.

II

Les interprètes, même occidentaux, des philosophèmes sāṃkhya prennent volontiers pour monnaie authentique, pour réflexion spontanée, toutes les combinaisons de la doctrine achevée en système. J'emprunte les propres paroles de l'un d'eux[2] : «Kapila reconnut que, pour l'homme, les qualités les plus importantes de toutes les choses sont qu'elles éveillent soit la joie, soit la douleur, soit l'indifférence (l'apathie). Chacune de ces trois idées se coordonna dans sa pensée avec d'autres, la joie avec la lumière et la légèreté, la douleur avec l'impulsion, la mobilité (l'activité), l'apathie avec la lourdeur et l'immobilité. Kapila en conclut que tout ce qui est matériel consiste en trois substances différentes, dont chacune se manifeste surtout dans les directions indiquées. Ces trois substances sont pour lui contenues dans chacune des choses appartenant au monde de la matière, mais en proportions inégales et variables... Suivant que l'une ou l'autre réussit en un point

[1] Manu, XII, 27, etc.

[2] Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, p. 213.

donné à supprimer la troisième ou les deux autres, elles y font dominer plus ou moins complètement leur caractère essentiel. Du résultat varié de la lutte des guṇas entre eux résulte la variété des produits du monde de l'expérience. »

Il y a sans doute de tout cela, encore que moins appuyé, partant moins gauche, dans la théorie telle que la fixe l'enseignement scolastique. Mais comment croire que ces jeux d'esprit retracent l'allure réelle d'une pensée individuelle et consciente sérieusement tendue sur le problème des origines?

Tous les termes sont ici détournés de leur sens avéré : *tamas* ne signifie pas plus « indifférence » ou « apathie » que *rajas* « impulsion » ou « douleur », et *sattva* « joie » et « légèreté ». Le seul de ces mots qui soit abstrait, *sattva*, est justement le seul qui, au moins une fois, soit traduit en une valeur concrète, « lumière ». Si la formule a finalement reçu un pareil tour, ce ne peut être qu'au prix de quelque artifice, après qu'on eut, dans des conditions à découvrir, accommodé à un sens moral et figuré une construction qu'ont dû suggérer à l'origine des phénomènes d'ordre tout différent. Nous sommes ramenés à la conception très simple, parfaitement courante à l'époque védique, vers laquelle nous a orientés d'abord l'emploi parallèle de *rajas*, aux trois divisions ou domaines de l'espace où se meut tout l'univers.

En somme, la *prakṛti* du Saṃkhya c'est le Cosmos, l'univers, y compris tous les êtres vivants, y compris la pensée et la conscience. Le travail scolastique a pu raffiner, s'ingénier en combinaisons spéculatives, s'ajuster à des convenances systématiques : seule, cette vue simpliste et populaire, dominant les débuts du concept, en éclaire le sens et le rôle. Or, dans la structure védique des trois étages de l'espace, « le ciel », ainsi que s'exprime M. Macdonell, « le ciel, considéré comme tout l'espace au-dessus de la terre, forme avec elle tout l'univers, composé du monde inférieur et du monde supérieur ». Quelle

difficulté à admettre que, s'inspirant d'une formule courante, on ait conçu la *prakṛti,* c'est-à-dire, au fond, l'univers, comme constituée par le triple domaine qui l'embrasse tout entier?

Je prie que l'on m'entende bien. Je ne veux pas dire que la théorie des guṇas soit une transposition délibérée de la notion naturaliste du véda; j'estime qu'elle en porte le reflet, que cette notion traditionnelle a d'abord fourni un thème aux essais d'une spéculation naissante, avant d'être, sous des influences qui ne nous échappent pas toutes, inclinée vers des applications morales. Considérées sous ce jour, la plupart des singularités qui nous y déconcertent s'expliquent avec une évidence inattendue.

III

C'est par «constituant», «élément constitutif», qu'on est amené à rendre le *guṇa* du système. L'interprétation ne va pas sans quelque violence. Les convenances doctrinales la recommandent; les données philologiques la justifient moins. *Guṇa* est usité en un sens double, pour dire «qualité» — c'est le plus ordinaire — mais aussi pour dire «fil». Celui-ci est sûrement le premier en date. L'autre a pu sans peine s'en dégager : le fil est une partie, un élément d'un tissu ou d'une corde; les qualités d'un objet apparaissent de même comme les aspects distinctifs qui, en un sens, le constituent. Mais, quelque plausible que soit la transition, je ne vois pas que l'usage ait fixé le mot dans ce stage intermédiaire. Si donc la thèse sāṃkhya s'accommode mal du sens de «qualité», ne serait-ce pas au sens de «fil» que *guṇa* y aurait pénétré d'abord?

Guṇa est étranger au vocabulaire du Ṛgveda. «Fil» s'y dit, d'un mot fort usité, *tantu.* L'emploi figuré, très fréquent, en témoigne combien l'on se plaisait aux images qu'il évoque. Souvent, dans les hymnes, *tantu* désigne, absolument, la prière,

le sacrifice, c'est-à-dire la trame de la poésie, du rite. Le verbe *tan*, appelé par l'idée d'un tissu ou d'un réseau qui se tisse ou s'étend, exprime volontiers l'apparition et, ainsi que nous-mêmes pourrions dire, le déploiement des choses au retour du matin. « O Ushas, par tes rayons tu déploies le ciel, tu déploies l'atmosphère par ton éclat » (R. V., IV, 52, 7). Ailleurs, c'est Agni qui, par son éclat, déploie le ciel et la terre (VI, 1, 11), et II, 17, 4 (cf. VI, 4, 6) :

ād rodasī jyotiṣā vahnir ātanot
sīvyan tamāṃsi dudhitā sam avyayat

« le feu en brillant a déployé le ciel et la terre, il a en les cousant roulé (comme une toile) les ténèbres amoncelées » ; ici, outre que la comparaison est plus poussée, les trois régions, ténèbres inférieures, terre et ciel y sont associées expressément. Dans un vers, de date sans doute plus récente (X, 53, 6), elle se relie curieusement, par les termes mêmes, à l'objet de notre recherche :

tantuṃ tanvan rajaso bhānum anvīhi

« étendant le fil (la trame) de l'atmosphère[1], élance-toi vers la lumière [ô Agni] », c'est-à-dire élève-toi vers la lumière supérieure du soleil qui se lève, ou, ce que je croirais plutôt, mets-toi à briller.

L'analogie saute aux yeux entre le *rajasas tantuḥ* et notre « guṇa » *rajas*. Je n'entends pas en faire plus d'état que de raison : que l'on ne m'accuse pas de fonder hâtivement des conclusions sur une rencontre isolée ; elles s'appuient réellement sur une base plus large. Ce que je retiens, ce qui ne peut être con-

[1] Le génitif *rajasas* ne s'explique que comme dépendant de *tantuṃ*, non de *bhānuṃ*. Cf. I, 92, 1 : *purve ardhe rajaso bhānum añjate*, où il s'agit de « la partie orientale de l'atmosphère », et où *bhānu* est, comme ailleurs, dépourvu de toute détermination spéciale.

testé, c'est que, de bonne heure, la phraséologie religieuse s'était habituée à figurer l'espace comme un réseau tissé par la lumière. De même que, par un brusque raccourci, *tantu* a pu désigner la trame de la prière, on se représente sans effort que, dans une langue aussi largement conventionnelle, *guṇa* ait pu exprimer cette trame céleste où se déploie le monde sensible. On sait de reste combien l'ingéniosité laborieuse des chanteurs se jouait volontiers parmi les locutions que leur allure paradoxale ou énigmatique semblait recommander d'une autorité mystérieuse.

IV

Justement, du Ṛgveda aux vieux textes philosophiques, cet ordre de métaphores va s'accusant, se précisant. Dans la Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad, Yājñavalkya, à une question de Gārgī, répond (III, 8, 7) : « Ce qui est au-dessus du ciel, ce qui est au-dessous de la terre, ce qui est entre la terre et le ciel, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera, c'est sur l'espace (*ākāśe*) que tout cela est monté et tissé (*ota prota*). » La Muṇḍaka Upaniṣad (II, 2, 5 : *asmin* (scil. *brahmaṇi*) *dyaus pṛthivī cotam antarīkṣaṃ*) atteste à son tour combien les trois domaines de l'espace, conçus comme enfermant tout le complexe des êtres, étaient couramment conçus sous ces figures.

De ces parallèles on ne saurait séparer un autre texte, bien connu, de l'Atharva veda ; il s'en éclaire et il nous ramène directement sur le terrain du Sāṃkhya. L'hymne X, 8, dit en son vers 37 :

yo vidyāt sūtraṃ vitataṃ yasminn otāḥ prajā imāḥ
sūtraṃ sūtrasya yo vidyāt sa vidyād brāhmaṇaṃ mahat

« Celui qui connaît la chaîne sur laquelle sont tissées les créatures, qui connaît la chaîne de la chaîne... » L'image était

donc consacrée au point de se pouvoir traduire en des synonymes variés; tel ici *sūtra*, équivalant à *tantu* comme a pu y équivaloir notre *guṇa*[1]. Et justement, un peu plus bas, au vers 43, l'hymne se poursuit en ces termes :

puṇḍarīkaṃ navadvāraṃ tribhir guṇebhir āvṛtaṃ
tasmin yad yakṣam ātmanvat tad vai brahmavido viduḥ.

Si l'on rapproche, comme il convient, Ath. V., X, 2, 31-2, dont la fin est identique à notre second demi-vers :

aṣṭācakrā navadvārā devānām pūr ayodhyā
tasyāṃ hiraṇyayaḥ kośaḥ svargo jyotiṣāvṛtaḥ |
tasmin hiraṇyaye kośe tryare tripratiṣṭhite
tasmin yad yakṣam ātmanvat tad vai brahmavido viduḥ |

on ne saurait hésiter à reconnaître ce «lotus aux neuf portes»: ce n'est pas l'homme avec les neuf ouvertures de son corps, c'est le Puruṣa cosmique ramené, ainsi que la phraséologie mystique y incline incessamment pour tous les agents créateurs, à son aspect solaire.

Les trois *guṇas* dont il est environné (Ath. V., X, 2, 31, le soleil est de même environné de splendeur –*jyotiṣāvṛtaḥ*), comme ses trois roues et ses trois points d'appui (*tryara, tripratiṣṭhita*), sont bien les trois domaines à travers lesquels se poursuit sa course. Il est clair en tous cas que *guṇa* a ici, quel qu'il puisse être précisément, un sens concret, d'usage établi; tout interdit de chercher dans *tribhir guṇebhiḥ,* comme on l'a tenté sans invoquer d'ailleurs aucun exemple parallèle, une sorte de locution adverbiale pour dire «triplement, par trois fois». Mais encore ces guṇas sont-ils bien les trois guṇas des Sāṃkhyas?

Notre texte, s'il y paraît au premier abord assez conforme, s'accorde mal au fond avec leur orthodoxie. Sans doute il

[1] Je citerai, à titre de curiosité, le vers VI, 10 de la Śvetaśvat. Upan., où *tantu* est employé [illegible] *guṇa* au sens saṃkhya.

oppose, à leur façon, «puruṣa» et le «triguṇa»; mais ce puruṣa n'est pas le puruṣa individuel et multiple de la doctrine. C'est, dans son habituel décor solaire, le Puruṣa unique, demi-mythologique, demi-spéculatif du mysticisme ancien. Ce nom d'ailleurs n'est pas, comme *ātman* ou *brahman*, celui que de préférence donne à son Etre suprême et universel la vieille spéculation védantiste; il n'y a donc aucune apparence d'admettre ici une tentative calculée pour ramener de force le Sāṃkhya hérétique au cadre du monisme sacerdotal. Il reste cependant que deux catégories caractéristiques du Sāṃkhya sont rapprochées dans des termes analogues à ceux qu'a consacrés l'école. N'est-ce pas que le texte remonte à une époque plus haute, alors que, moins émancipée encore de la pure tradition religieuse, la spéculation frappait des formules que les combinaisons et les retouches d'une réflexion plus affranchie devaient renouveler, puis lier peu à peu en constructions systématiques? Ces guṇas sont bien les guṇas du Sāṃkhya, mais saisis ici avant l'élaboration classique du Saṃkhya.

V

Ces guṇas préexistaient dans la phraséologie mystique, le système ne les a pas créés; il les a recueillis, marqués de son sceau, appropriés à ses fins; dépaysés dans ce cadre nouveau, ils y conservent certains traits hérités, révélateurs des origines.

Les manuels du Sāṃkhya présentent à l'occasion les trois guṇas comme la région du *sattva*, peuplée par les êtres divins, la région obscure du *tamas*, habitat des êtres inférieurs, et, entre les deux, le monde humain de la passion où sévissent la corruption et la misère [1]. On se souvenait vaguement que les

[1] Cf. Colebrooke, *Misc. Essays*, édit. Cowell, II, 259, d'après *Saṃkhya sūtras*, III, 48-50.

trois guṇas ne faisaient qu'un avec les trois mondes, les trois domaines de l'universel espace.

Forcé de s'accommoder à la doctrine des pralayas périodiques, le Saṃkhya, tout en proclamant éternelle la prakṛti, se pique de décrire par quel mécanisme elle sort, pour se manifester, d'une existence jusque-là implicite. Entre les guṇas confondus en un bloc indiscriminé, interviendrait une sorte de lutte, de déséquilibre et de mélange. A prendre pour point de départ l'idée et la description classiques des guṇas, je ne me charge pas de tirer de cette explication prétendue aucune conception raisonnable. Mais écoutons la formule qu'en donne la Maitri Upaniṣad [v. 2] : *tamo vā idam agra āsīd ekaṃ tat pare syāt tat pareṇeritaṃ viṣamatvaṃ prayāty etad rūpaṃ vai rajas tad rajaḥ khalvīritaṃ viṣamatvaṃ prayāty etad vai sattvasya rūpaṃ.* A la base, un thème cosmogonique : il n'existait à l'origine rien que le seul *tamas*, la ténèbre ; l'Être suprême lui imprime une impulsion qui l'achemine vers la lumière mitigée de l'atmosphère ; puis à ce *rajas* une impulsion qui l'achemine vers la forme supérieure du *sattva*. Le *tamas* reparaît à plus d'une reprise comme expression du chaos primitif. C'est, en somme, une variante de l'histoire de la création qui est ici mise en scène, variante très transparente du thème connu qui transportait au début même des choses l'apparition de la lumière matinale [1]. En liant si étroitement le triguṇa aux formules cosmogoniques, l'upaniṣad nous tend le fil conducteur ; elle rattache directement aux images où se traduit la naissance de l'univers, cette prakṛti qui n'en est, à vrai dire, qu'un autre nom.

De ce registre populaire, les guṇas ont pu s'élever à une

[1] C'est la *vyakti* dont la Bhagavad Gita, VIII, 18, nous donne un commentaire curieusement précis :

avyaktad vyaktayaḥ sarvaḥ prabhavanty aharagame.

fonction philosophique et faire figure de théorie spéculative. On entrevoit certains ressorts de cette évolution.

Le sens secondaire de *guṇa* pour dire « qualité » n'était-il pas fait pour suggérer l'application psychologique et morale d'une classification d'abord tout extérieure? La transition a été d'autant plus aisée que partout et toujours les notions de pureté et de lumière, de ténèbre et de mal se rejoignent. Que le sens de « lien », qui n'est pas proprement celui de *guṇa*, mais qui se déduit sans peine du sens de « fil », ait favorisé cette construction dans des esprits pour qui les choses sensibles sont autant d'entraves dont la vie intérieure se doit affranchir, rien n'est plus plausible.

De ce courant traditionnel, une attention avertie démêlera, je pense, bien d'autres apports. A côté de la Prakṛti, Puruṣa est l'autre exposant, corrélatif, du dualisme sāṃkhya. Le Puruṣa tient une large place dans les spéculations mystiques; nous l'avons rencontré tout à l'heure sur notre chemin; la Vājasaneyi saṃhitā résume heureusement le personnage quand elle l'appelle *puruṣaṃ mahāntam ādityavarṇaṃ tamasaḥ parastād* (31, 18; 32, 2). Si fort qu'il s'en distingue finalement, le « puruṣa » du Sāṃkhya classique, qui par le nom du moins lui tient de près, ne doit-il rien aux notions périmées et aux vieilles images de ce Puruṣa mystique[1]? On peut d'autant moins se dérober à la question, que le « puruṣa » du système est caractérisé par plusieurs traits d'aspect passablement paradoxal; ils éveillent l'idée d'une contamination irrationnelle.

Le principe spirituel est d'ordinaire postulé et conçu comme

[1] A plus d'une reprise, M. Dahlmann a jadis soutenu que, avant de recevoir sa forme classique avec ses puruṣas multiples, le Saṃkhya aurait traversé une première période de déisme ou de monisme; il le déduit de l'état de la doctrine telle que la reflète le Mahabhārata. Je doute, pour ma part, que le problème ait été bien posé. Peut-être y reviendrai-je quelque jour. Mais quelle qu'en apparaisse la solution, la conjecture que j'exprime ici, concernant les origines lointaines du système, n'en saurait être affectée.

le moteur de l'activité, le foyer de la conscience, l'agent de la pensée ; ici, il est purement passif, inactif de sa nature, un simple miroir où se reflète la vie individuelle; enfermé au cœur de la prakṛti, il la «considère», en témoin, sans exercer sur elle aucun pouvoir. Ce puruṣa individuel, innombrable, ne serait-il pas, par ce côté du moins, la monnaie, multipliée à l'infini, de l'antique et unique Puruṣa, à la forme solaire, de cet œil toujours ouvert sur le monde, que voilent les jeux de l'espace, mais qui, supérieur à leurs prises, plane impassible au-dessus de l'univers ? Mêlé comme agent cosmique aux croyances primitives, il s'est maintenu dans les spéculations plus récentes par l'autorité des formules qui l'associaient au monde sensible, *triguṇa* ou *prakṛti;* il a pu ainsi, à travers toutes les modifications qu'une adaptation nouvelle lui a imposées, conserver des caractéristiques singulières dont cette hérédité lointaine semble donner la clé [1].

Le vers de l'Atharvan, intéressant à la fois la genèse de son

[1] En veut-on un autre exemple ? Voici, d'après M. Garbe (p. 222-223), par quel mécanisme, à chaque rénovation du monde, se manifeste la Prakṛti, sortant de son équilibre stable : «La Prakṛti est de toute éternité dans une relation de dépendance à l'égard des âmes (des Puruṣas) éternelles comme elle-même, elle porte en elle la tendance inconsciente à être active pour les âmes. Celles-ci poussent la Prakṛti à se déployer : cette impulsion toutefois n'est pas consciente, mais mécanique, et souvent comparée à l'action de l'aimant sur le fer qu'il attire», etc. Je ne saurais dire que cette explication me paraisse lumineuse ; mais transposons-la en formule cosmogonique : c'est le Puruṣa tirant vers lui l'univers de la nuit. Tout va de soi. Naturellement, une fois la phrase religieuse transformée en thème philosophique, le Puruṣa unique, multiplié en puruṣas innombrables, la croyance à la transmigration intervenant, on arrive à découvrir dans le karman inutilisé, endormi au cours de la période de destruction, la source de cette intervention attribuée aux puruṣas, aussi incompréhensible d'ailleurs qu'elle est contraire à la logique d'une théorie qui leur refuse toute activité. — Quant à déterminer par quelle évolution ou quelles circonstances le système a pu être conduit aux idées particulières — telle la multiplicité des puruṣas — qui le distinguent et qui démarquent ou transforment si complètement les thèses mêmes où affleure encore le lointain passé, ce n'est point ici mon affaire.

puruṣa et de ses guṇas, apporterait à la préhistoire du Saṃkhya un document doublement précieux.

VI

Je me résume.

A la lumière des faits et des rapprochements que j'ai rappelés, il me paraît évident que la doctrine sāṃkhya des trois Guṇas procède de notions qui remontent à l'ancien naturalisme. Une spéculation encore inexpérimentée et hésitante y a trouvé un point d'appui, puis un cadre. Sans cet arrière-plan, sans cette idée que le cosmos — devenu la prakṛti dans une terminologie renouvelée — embrasse trois parties qui en sont à la fois le lieu et la matière même, et qui, sous le jour renaissant, ainsi qu'une triple trame, se déploient, dans une irrésistible poussée, de la nuit qui retombe à l'abîme, vers la lumière supérieure de l'empyrée, — jamais la théorie des Guṇas ne serait éclose. Je ne puis qu'admirer ceux qu'en satisfont les interprétations prétendues rationnelles où l'ingéniosité assez naïve des commentateurs s'épuise à masquer sous des mots le vide des déductions.

Le fait est assurément loin d'être unique; il a le mérite d'être démontrable. De ce commencement de preuve se dégage un enseignement général qui en fait le prix; je ne puis en terminant cette note me défendre d'y insister.

Les anciens textes théosophiques attestent à première vue comment l'esprit tâtonnant dans la recherche opère par rapprochements verbaux, par comparaisons, par figures, comme il se meut dans une dépendance étroite des termes et des formules élaborés, popularisés et consacrés par le mysticisme religieux. Que la réflexion hindoue se soit progressivement affranchie, que, non sans un long apprentissage, elle se soit élevée à des constructions systématiques, je ne le méconnais

pas. L'époque des manuels et des commentateurs a mis un peu d'ordre et de cohésion dans les théorèmes; mais elle a été précédée de loin par l'âge créateur de la spéculation intuitive sur laquelle s'exerce si irrésistible l'empire des mots et des traditions. On l'oublie trop volontiers.

A traiter les systèmes hindous, ainsi qu'il arrive communément, comme de purs produits de la réflexion raisonnante, pratiquant en parfaite maîtrise l'étude objective des problèmes, à les isoler des inspirations religieuses et des notions courantes qui ont guidé leurs premiers pas, à y supposer une logique serrée et, si j'ose dire, substantielle, dont la pensée hindoue se montre si habituellement peu capable, on méconnaît les conditions et on fausse les enchaînements de l'histoire. Si nous avons à cœur de démêler un développement dont le mécanisme même est au fond plus intéressant pour nous que les conclusions doctrinales, appliquons-nous à rattacher les philosophèmes à l'ancien fonds où ils plongent leurs racines; nous y gagnerons plus qu'à prétendre en reconstituer la genèse par des conjectures arbitraires, plus qu'à les assimiler trop complaisamment à des vues occidentales qui, en dépit de ressemblances plus ou moins superficielles, risquent d'en différer essentiellement par le contenu et la portée consciente.

COMPTES RENDUS.

Edward G. Browne. *The Press and Poetry of modern Persia*, partly based on the manuscript work of Mírzá Muḥammad ʿAlí Khán « Tarbíyat » of Tabríz. — Cambridge, University Press, 1914; 1 vol. in-8°, xii-357 pages.

La révolution du 5 août 1906 a inauguré en Perse, la première fois depuis la longue existence de l'Iran, la liberté de la presse. Une foule de journaux sont nés; la plupart n'ont pas vécu: d'autres ont été violemment supprimés; tous ont une valeur documentaire. En dehors de quelques numéros de feuilles satiriques illustrées, on n'avait en Europe que peu d'informations sur ce mouvement littéraire, avant que M. H. L. Rabino, alors vice-consul d'Angleterre à Recht, fît paraître en persan une liste de ces publications qui a été analysée par M. L. Bouvat dans la *Revue du monde musulman* (1913, p. 287-315). M. Browne, pour dresser la liste alphabétique des gazettes, qui forme la première partie de ce volume et ne renferme pas moins de 371 numéros, s'est servi d'un opuscule inédit de Mîrzâ Mohammad-ʿAlì-Khân, surnommé *Tarbiyat*, dont il donne la traduction, accompagnée de notes et de références.

Ces journaux ont publié, à diverses reprises, des poésies de circonstance inspirées aux Persans par les brusques événements dont ils étaient témoins. Ce sont surtout les gazettes de Recht, le *Bahâr* de Mechehed, le *Çoûr-i Isrâfîl* et l'*Irân-i nau* de Téhéran, qui se sont fait remarquer par cet agrément littéraire. Parmi ces productions éphémères, quelques-unes sans doute méritaient d'être tirées de l'oubli: c'est ce qui a décidé l'auteur à en recueillir un certain nombre, dont quelques-unes accompagnées de leur traduction, dans la seconde partie de son volume. La langue de ces poésies est classique; quelques-unes renferment des expressions d'argot (*slang*). La préface (p. xvi et suivantes) donne quelques renseignements, impossibles à trouver par ailleurs, sur la plupart des poètes contemporains, auteurs de ces pièces modernes, tels que Bahâr de Mechehed, fondateur dans la même ville d'un journal qui portait son nom, ʿArîf de Qazwin, Mîrzâ Mortèzâ, surnommé *Farheng*, le Sèyyid Achraf du Gilan, détracteur du parti clérical, Poûr-i Dâwoûd, qui a fondé à Paris la Société littéraire et scientifique des Persans, Djaʿfar-i Khâmnâʾî,

fils d'un négociant fanatique de Tébriz, qui fut obligé de se cacher pour apprendre le français malgré son père. Plusieurs autres poètes, dont on ne nous donne pas d'œuvres, ont leur nom cité à la suite des autres. A titre de comparaison, une revue rapide de la poésie patriotique arabe et turque remplit encore quelques pages de l'introduction. En Égypte, Chauqî-bey, Hâfizh Ibrahim, le Chéikh 'Abd-el-'Aziz Chawîch, auteur du poème *Wataniyyatî* «Mon patriotisme», le Chéikh 'Ali el-Ghâyâtî attirent l'attention de l'auteur. Pour la Turquie, après l'histoire de la poésie ottomane de E. J. W. Gibb, dont le cinquième volume contient des renseignements sur le mouvement poétique de la Jeune Turquie (on ne pouvait pas prévoir le misérable avortement de cette entreprise nationaliste), M. Browne nous promet pour bientôt la traduction d'un supplément à cet ouvrage, dû à la plume du Dr Riza Tevfîq, ancien député d'Andrinople au Parlement ottoman. A signaler, en passant, la tendance des modernes à éliminer du vocabulaire les mots arabes et persans pour les remplacer par des mots d'origine turque, tentative louable dans son but, irréalisable dans la pratique, comme le démontrent les quatre vers d'Emîn-bey insérés à la page XXXVIII : ceux-ci, ainsi que le remarque spirituellement M. Browne, renferment encore, sur vingt mots, cinq arabes et deux persans. Pour remplacer les mots arabes et persans entrés dans la langue, il faudrait avoir recours à des vocables obsolètes depuis des siècles, et qui ne sont plus compris de personne.

Une chronologie de la révolution persane, depuis la période préparatoire en 1905 jusqu'à la clôture de la seconde assemblée nationale, à la fin de 1911, est un complément vraiment fort utile. Elle ne dispense pas de recourir à l'histoire de la révolution, magistralement écrite par le même auteur, mais elle facilite les recherches, et pour les personnes qui n'ont pas présents à la mémoire les mille faits qui ont marqué ces mémorables événements, elle est de la plus grande utilité ; elle est indispensable pour se remémorer les conjonctures auxquelles les poésies modernes font allusion. De nombreuses illustrations phototypiques hors pages donnent, les unes des spécimens des principaux journaux, les autres les portraits de personnages importants, tels que le prince Malkom-khân, Aqa Sèyyid Djamâl et les poètes contemporains cités plus haut. Le savant professeur de Cambridge excelle à résumer en volumes d'une lecture agréable les événements dont il a été témoin ou sur lesquels il possède d'inappréciables documents : c'est l'histoire de la Perse actuelle qu'il cristallise ainsi, pour notre édification et celle des générations futures.

Cl. Huart.

G. Demorgny. *Les Institutions financières en Perse* (collection de la *Revue du Monde musulman*). — Paris, E. Leroux, 1915; 1 vol. in-8°, 132 pages.

Les nations de l'Orient n'ont jamais brillé par de bonnes finances: les mésaventures de la Turquie, de l'Égypte et de la Tunisie sont présentes à toutes les mémoires. On connaît moins ce qui s'est passé en Perse, mais l'on sait bien que ce pays est obéré et emprunte constamment: je veux dire en temps normal, car la situation actuelle est purement anarchique et ne peut être prise pour exemple. M. G. Demorgny a rendu un grand service en réunissant en volume les leçons qu'il a faites sur ce sujet, pendant le 2e trimestre de l'année scolaire 1913-1914, à son cours d'administration pratique et comparée professé à l'Institut polytechnique de Téhéran. Il a pris pour épigraphe un vers très connu du *Gulistân* de Sâdi, qui, une fois redressé le contre-sens qui dépare la seconde ligne de la traduction, forme à la fois la critique et l'éloge (selon le point de vue auquel on voudra le prendre) du peu de capacité des Orientaux à garder l'argent venu parfois trop aisément dans leurs mains : «L'argent ne reste pas fixe dans la main des nobles (non des *insouciants!*), pas plus que la patience dans le cœur de l'amoureux ni que l'eau dans un crible.»

Le gouvernement persan a des velléités de réformer son organisation administrative, mais il ne le peut que faiblement, parce qu'il n'a guère d'action sur les grands propriétaires fonciers: et puis il a été constamment entravé jusqu'ici par les fluctuations de la politique. Les mœurs s'opposent à l'introduction des innovations, et, en fait de comptabilité, il ne sera pas aisé de remplacer par des colonnes de chiffres nettement alignées et aisément compréhensibles, «le siagh des mostovfis» (p. 9), c'est-à-dire cette notation des éléments arithmétiques au moyen de sigles convenus qui sont les initiales des noms arabes des chiffres énoncés en persan (procédé qui rappelle infailliblement les idéogrammes du pehlevi, où le mot persan est remplacé par la contexture du mot araméen correspondant). La connaissance des mystères du *siyâq*, acquise péniblement par les élèves-comptables, est, comme le calcul au moyen de l'abaque pratiqué par les négociants, une des bases de l'administration : il faudra, non une révolution, mais une lente évolution pour en faire admettre le caractère éminemment nuisible.

On lira avec fruit les pages relatives aux emprunts et aux efforts accomplis par M. Mornard pour remédier aux difficultés inextricables dans lesquelles se débat la Perse. Écrit par un économiste français qui a vu de près les rouages encrassés d'une organisation vieillie et débile, ce livre fera autorité en la matière; il pourra être un guide sûr pour le

gouvernement de l'Iran, si jamais celui-ci a la liberté et la ferme volonté de faire sortir le pays de l'ornière où il est embourbé.

Cl. HUART.

M. HORTEN. *Mystische Texte aus dem Islam*. Drei Gedichte des Arabi (1240), aus dem arabischen übersetzt und erläutert (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, édités par Hans Lietzmann, n° 105). — Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1912; plaquette in-12, 18 pages.

C'est au retour du pèlerinage de la Mecque que Mohyi 'd-din Ibn-el-'Arabî (M. Horten l'appelle Arabi tout court, par simplification; c'est un cas d'*haplologie!*) composa les soixante-une odes mystiques parmi lesquelles on a choisi les trois offertes au public en traduction allemande. Ce n'était pas la première fois que le philosophe de Murcie allait vénérer la Ka'ba: il y avait déjà été à plusieurs reprises; mais ce fut la dernière (1215); il ne retourna plus jamais en Espagne : retiré à Alep, puis à Damas, il mourut dans cette dernière ville en 1240. M. Horten, dont on connaît les recherches approfondies sur le domaine de la philosophie et de la théologie musulmanes, a voulu présenter à un public plus étendu un spécimen de ces odes mystiques: les trois qu'il a choisies ont trait à l'égalité de toutes les religions, à la vision de l'être divin et à la déification de l'homme, c'est-à-dire à l'absorption du microcosme dans le grand Tout. En sa qualité de poète, Ibn-el-'Arabî emploie un langage figuré sous lequel il serait impossible de trouver des idées mystiques si l'on n'était pas prévenu. Un abondant commentaire facilite au lecteur la compréhension d'un style auquel il n'est pas habitué.

Une introduction de quatre pages, une conclusion d'une page résument les idées de l'auteur sur les origines multiples et le développement de la mystique dans l'Islam. Je ne crois pas qu'on trouve grand' chose à redire aux idées émises. Il est certain que la philosophie grecque traduite en arabe et enchaînée par la théologie armée du bras séculier n'a jamais réussi à s'affranchir de ses entraves, et que les mystiques ont agité plus librement les problèmes religieux sous le couvert de leurs exercices ascétiques; mais de là à une pensée vraiment libre, il y a loin.

Al-mu'tazila (p. 3) ne signifie pas *die sich von der welt trennenden;* l'histoire de cette expression est bien connue, et il est étrange que M. Horten ne s'en soit pas souvenu. Les Mo'tazilites sont les théologiens qui *se sont mis à part* de l'opinion commune. — L'exclamation de la page 10 (*inkarnationsgedanke!*) à propos des Druses, des Ismaéliens, des Noçaïris, des Babis, etc., paraît faire croire que l'auteur est enchanté

de retrouver l'idée chrétienne de l'incarnation; mais prenons garde! L'incarnation de la Raison universelle (considérée comme hypostase de Dieu) s'appelle *ḥuloûl* «descente» chez les Musulmans; les chrétiens de langue arabe nomment *tadjsîm* (traduction de *εἰνσάρκωσις*) celle à laquelle ils croient. La différence de dénomination comporte une différence de concept.

Cl. Huart.

Ismaël Hamet, officier interprète principal. *Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise.* Nacer Eddine. Texte arabe, traduction et notice. — Paris, E. Leroux, 1911; 1 vol. in-8°, 271-103 pages.

La Mauritanie sénégalaise, c'est de là que sont venus les Almoravides, «ces hommes voilés ou Berbères au *litham*, sortis comme l'ouragan des profondeurs du Sahara». C'est de là que, tout récemment encore, des pillards partaient en expédition et rendaient dangereuses les rives du Sénégal. En occupant ce pays, nous avons ramené la sécurité à la grande voie de pénétration de l'Afrique occidentale. Il nous faut maintenant reconstituer l'histoire de cette contrée jadis inabordable. C'est à cette œuvre que s'est employé utilement M. Ismaël Hamet. Le volume qu'il a fait paraître repose sur des documents rapportés d'Afrique par M. Théveniaut, administrateur des colonies, savoir: une lettre du chéïkh Mohammed ben Aḥmed, exposant, en réponse à une demande de renseignements historiques, tout ce qui a été écrit dans le pays sur ce sujet, l'histoire du saint Nacer Eddine, de Oualid Eddimany, les caractères des Zaouïa, de Mohammed Saïd El Ieddaly, le *Kitâb el-Ansâb* du même Oualid Eddimany, où sont indiquées les origines des tribus berbères du Sahara occidental, et un historique des explorations de cette même région où s'est trouvé impliqué le chéïkh Saad Bouh, écrit par lui-même.

M. Ismaël Hamet ne s'est pas contenté de présenter au lecteur une traduction fidèle de ces textes arabes; il l'a fait précéder d'une introduction historique, d'une notice sur la Mauritanie, où il passe successivement en revue la géographie, l'histoire et l'état social de cette contrée, d'une note sur les ressources naturelles et le commerce du Sahara occidental, de remarques linguistiques sous le titre de lexicographie (on y verra, par exemple, p. 96, que les populations berbères remplacent la liquide *l* intervocalique par la dentale sonore ض, qui actuellement s'articule en général au même endroit, derrière les gencives du maxillaire supérieur, mais avec le dos de la langue creusé), et un index alphabétique complet des noms propres contenus dans le texte arabe. Celui-ci, paginé à part, termine le volume.

Si un étymologiste aux abois a jamais expliqué le nom des Touaregs par *Touarik* «abandonnés au désert ou apostats» (p. 83), ce n'est pas par un «procédé contraire au simple bon sens», c'est par une ignorance profonde de la langue arabe : le singulier *targui* aurait dû le prévenir et l'empêcher de songer à la racine *taraka*. L'étymologie courante voit dans *targui* طارِقيّ, pl. *touareg* طَوارِق, un doublet de طارِق «celui qui attaque pendant la nuit», forme analogue à celle de خارِجيّ, pl. خوارج. M. I. H. en propose une autre qui est beaucoup plus probable : le nom des Targa, tribu berbère qui avait «fourni des rois aux Sanhadja du Sahara central»; ce nom a été arabisé sous la forme *targî* au singulier, *touareg* au pluriel. La première ne serait, en ce cas, qu'une étymologie populaire.

De même, le mot *harthany* حرطانيّ, qui désigne les descendants mulâtres des esclaves nègres affranchis, et que les Arabes, au mépris de toute vraisemblance, veulent dériver de حُرّ ثانٍ «homme libre de deuxième catégorie», viendrait tout simplement du nom berbère حرطان d'une variété de dattes, de couleur brune, très répandue dans ces régions; et l'auteur (p. 90) rapproche heureusement de cette explication, qui paraît un peu laborieuse au premier abord, le mot *khoḍaïrî* «variété de dattes de couleur verte» et «mulâtre» (Dozy, *Suppl.*, t. I, p. 378).

L'auteur a été moins heureux dans sa note 2 au bas de la page 175, où il confond ensemble بطريق «patrice» et بطريك «patriarche». *Bark el-Ghamad* (p. 217) est expliqué en note par : «Expression par laquelle on désigne les extrémités du monde habité.» Ce n'est pas tout à fait cela. Ṣaḥnoûn, en l'employant, n'a pu penser qu'à la localité de site incertain nommée *Birk el-Ghimâd*, qui n'est pas en dehors de l'Arabie, mais est sûrement éloignée du Hedjâz central; Moḥammed ben Yâqoûb el-Hamdânî prétend qu'elle se trouve au Yémen. Elle est citée dans les *ḥadîths* relatifs à la première émigration en Abyssinie. Cf. Becrî, *Geogr. Wörterbuch*, p. 148.

Cl. Huart.

C. P. Tiele. *The Religion of the Iranian peoples*. Part. I..... translated by G. K. Nariman. — Bombay, «The Parsi». Publishing Co., 1912; 1 vol. petit in-8°, 210 pages.

M. Nariman ignorant le hollandais, c'est à la traduction allemande qu'il a eu recours pour traduire en anglais l'ouvrage de Tiele sur la religion des peuples iraniens. Il avait l'intention de donner également une traduction complète des passages de l'Avesta sur lesquels repose

l'ouvrage de Tiele, mais celui-ci l'en a dissuadé: pourquoi? Parce qu'il aurait dû se reporter aux *Sacred Books of the East*, et que ce recueil renferme la traduction anglaise de J. Darmesteter: non pas que celle-ci doive être remplacée par la traduction française postérieure, mais c'est que le système du savant français a gâté sa science : en effet, il croit que l'Avesta, dans sa forme actuelle, n'est pas antérieur aux Sâsânides et qu'il trahit des influences étrangères. C'est renverser la tradition, et on lui dit bien son fait.

Les Parsis mènent une vie très active, ils pratiquent l'automobilisme et tous les genres de sport, ils fréquentent les clubs et les théâtres: auront-ils le loisir de lire un livre qui sera pour eux «a violent soporific» (p. II)? Sûrement, car il y a parmi eux beaucoup de gens instruits qui s'intéressent à l'histoire de leur religion, et le succès de la Gatha Society de Bombay prouve que l'auteur n'a pas tort de s'élever contre le reproche de *high life* fait parfois à ses opulents coreligionnaires.

M. Nariman a également traduit du français, dans le même volume, l'esquisse historique et littéraire de la Perse par J. Darmesteter dans sa leçon d'ouverture au Collège de France et l'essai sur l'influence du parsisme sur l'islamisme par M. I. Goldziher.

Cl. Huart.

Henri Hugon. *Les Emblèmes des Beys de Tunis.* Étude sur les signes de l'autonomie husséinite, monnaies, sceaux, étendards, armoiries, marques de dignité et de grades, décorations, médailles commémoratives militaires. — Paris, Leroux, 1913; 1 vol. in-4°, VI-185 pages, avec 14 planches hors texte, dont une en couleurs, et de nombreux dessins de l'auteur.

Les destinées des trois Régences barbaresques (Alger, Tunis, Tripoli) ne furent point semblables. Khaïr-ed-din Barberousse et Sinan-Pacha, au XVIe siècle, implantent l'*odjaq* des Janissaires sur le sol possédé jusque-là par des dynasties berbères; les indigènes, Arabes immigrés ou autochtones, ne comptent plus guère, mais les Turcs se disputent entre eux. La Sublime-Porte continue d'envoyer, pour gouverner ses lointaines possessions, des gouverneurs avec le titre de pacha; mais la milice s'est choisie un *dey* (turc *dây* «oncle») qui jouit de l'autorité réelle, et se fait même accorder le titre de pacha quand il se sent assez puissant. Aussi les nations européennes traitent-elles directement avec les Régences, sans en référer à Constantinople, dont les ordres ne sont plus obéis. Au fin début du XVIIIe siècle, Husséïn ben 'Ali (qu'il soit d'origine candiote ou corse) s'appuie sur les indigènes et fonde une dynastie qui règne

encore aujourd'hui: mais il ne parvient pas à secouer le joug nominal de la Porte, et ses successeurs continuent de recevoir une investiture de pure forme, où la Turquie affecte de ne pas reconnaître le titre de bey décerné au fondateur par l'usage local, et de le considérer comme un simple gouverneur. Les Tunisiens ne sont pas de cet avis; mais il intervient, à partir de 1830, un nouveau facteur, la France, qui protège l'indépendance de la Régence et la défend contre le coup de surprise qui réussit à Tripoli.

Tel est le résumé historique par lequel débute l'ouvrage important que M. H. Hugon, ancien directeur général de l'agriculture et du commerce en Tunisie, venu dans ce pays dès les premières années qui suivirent l'installation du protectorat, a consacré à l'histoire des signes distinctifs de la Régence de Tunis. Le volume commence par une étude sur les monnaies. En tête de la série figure un *naçri* carré portant le nom du sultan Ahmed III (fils de Mohammed, comme Ahmed Ier, mais celui-ci est trop ancien) : ces monnaies carrées ont été créées par Huséïn-bey, à la fin de son règne, comme le dit explicitement l'historien Mohammed ben Yoûsouf el-Bédjî, cité page 18 : elles sont, par conséquent, contemporaines du quart de piastre n° 2, qui est daté (1140 = 1727-28). Elles ne portent que l'indication du nom et des titres du sultan de Constantinople, avec la mention de l'atelier monétaire : Tunis. L'indépendance de fait des beys Huséïnites n'allait pas jusqu'à s'attribuer le droit de battre monnaie, c'est-à-dire jusqu'à la révolte ouverte. Toutefois, à partir de 1272 (1855) et du règne de Mohammed-bey, le nom du souverain de Tunisie figure au revers. La description des monnaies tunisiennes, sur lesquelles il n'existe pas de monographie en dehors de la notice de Dusgate, utilisée par J.-J. Marcel, est un sujet difficile : le lecteur sera reconnaissant à l'auteur de l'avoir tenté avec autant de conscience que d'exactitude.

Le chapitre consacré aux étendards est fort important : les recherches sur les variations des pavillons de la marine des Régences sont extrêmement ardues, car ces pavillons semblent n'avoir eu rien de fixe. En ce qui concerne l'armée de terre, l'auteur établit, par des documents précis, que le drapeau ottoman institué par Sélim III, adopté en Égypte par Méhémet-'Ali vers 1816, devenu définitif lors des réformes de Mahmoud II, est resté complètement inconnu à Tunis; c'est Huséïn-bey qui fit venir d'Algérie, au début de l'année 1831, deux instructeurs français, et c'est à cette mission qu'il faut probablement rattacher la création d'un drapeau dérivé évidemment des insignes ottomans, mais avec des différences notables : il était rouge et portait au centre un disque blanc ren-

fermant un croissant rouge et une étoile de même couleur. Les armoiries, les marques de dignités et de grades, les décorations, font aussi l'objet de chapitres séparés, d'un intérêt peut-être moindre, mais soigneusement traités au point de vue documentaire.

Où M. Hugon a-t-il pris (p. 16, note 1) que *rial* est féminin en arabe régulier et masculin dans le langage vulgaire? Le pluriel *riyâlât* ne prouve rien, le pl. fém. en *ât* s'adaptant aux mots étrangers empruntés (*bâchâwât*, des pachas), et d'ailleurs Beaussier le donne comme masculin, avec exemples à l'appui. *Doul fikar* (p. 62), nom du sabre d'Ali, ne signifie pas «le glorieux entre tous» (confusion avec la racine *fakhara*), car c'est *Dhoû'l-fiqâr* (*-faqâr*) «le possesseur des vertèbres», c'est-à-dire qu'il avait sur sa lame un dessin d'entrelacs ressemblant à une chaîne de vertèbres : il est, d'ailleurs, appelé *Dhoû'l-faqâreïn* par le commentaire du Qoran de Ṭabarî, t. IV, p. 102, lignes 22-23, ce qui confirme la légende des deux pointes. A la page 67, nous lisons : «*tabbalalem* : étendards, tambours, toughs, etc.» Il faut lire *tabl ou 'âlem* «timbale et étendard.» *Tough* est le mot turc qui désigne la queue de yack ou de cheval servant de drapeau, expliqué d'ailleurs à la page 82, l. 14. — P. 73 : «lances ou hallebardes (zeghayas)». *Zeghâya*, d'origine berbère, a donné le français *zagaie* désignant un javelot, lance de jet, et signifie actuellement, dans l'Afrique du Nord, une baïonnette. — P. 83. *Mirmiran* n'est pas la corruption de *émir el-oumarâ*, mais l'expression persane (adoptée par le turc) *mîr-i-mîrân* qui en est la traduction. — P. 97 : *Nichân iftikhâr* signifie «insigne de glorification, dont on peut se glorifier». — P. 131. La formule عرض الصادق أمانة veut dire : «L'honneur de l'homme intègre est une sécurité».

Cl. Huart.

A. Raux, professeur au lycée de Constantine. *Histoire du Bossu*, conte tiré des *Mille et une nuits*, texte persan publié avec des notes en français. — Paris, Leroux, 1913; plaquette in-8°, 84 pages.

M. A. Raux a continué sa louable entreprise de mettre aux mains des élèves qui abordent l'étude des différentes langues composant le cycle musulman, et en particulier l'arabe et le persan, des petits volumes à bon marché qui offrent des textes d'explication suffisamment faciles. Il nous a donné récemment l'un des plus attrayants contes du recueil des *Mille et une nuits* (24e-32e nuits), pris dans la traduction persane; l'on peut regretter qu'aucune indication ne permette de se reporter soit

à l'édition de Tébrîz (1261-1845), soit à celle de Téhéran (1272-1856).

Il n'est pas aisé de corriger à distance des textes composés par des typographes qui ne connaissent, de l'écriture arabe, que l'apparence extérieure; malgré le soin qu'a dû apporter l'éditeur à la correction des épreuves, il est resté encore un certain nombre de fautes de nature à induire l'élève en erreur. P. 7, l. 7, ارضه داشته, lire عرضه «le gouverneur *présenta* cette histoire au roi». — P. 12, l. 3-4 et note B. «Je pense qu'il faut comprendre رنجه دار donne-toi la peine قدم (de faire) un pas.» C'est bien le sens, mais l'analyse grammaticale est erronée; littéralement, la phrase signifie : «Fatigue ton pied». — P. 16, l. 10, چونمرا doit être écrit چون مرا. — P. 18, note B, لا تحْرق «ne brûle pas» est naturellement لا تحرق. — P. 25, l. 16. Il manque probablement le mot چند dans la phrase چون روزی [چند] بگذشت. — P. 28, l. 13, effacer و devant چندین. — P. 31, l. 1 et suivantes. L'éloge de l'Égypte est en vers, ce dont l'éditeur ne paraît pas s'être aperçu (mètre *ramal*) :

نیست شهری در جهان چون شهرِ مصر
نیست رودی در جهان چون رودِ نیل
ان یکی اندر طراوت چون بهشت
وان یکی اندر حلاوت سلسبیل

«Il n'y a pas dans le monde de ville comparable au Caire, ni de fleuve semblable au Nil.

«La fraîcheur de l'une rappelle le paradis, la douceur de l'autre fait souvenir de la source Salsabîl.»

P. 36, l. 12. ناگزیرم «il faut absolument que je...» est ناگزیرم «je suis sans moyen de remédier à...». — P. 38, l. 10, ماهروی, lire ماهروی; effacer را après نیکو شمایل qui est l'épithète du sujet de la phrase, et l. 11, lire در بر داشت «il avait sur la poitrine». La correction proposée par la note A est bonne; میزبان est bien l'amphitryon, comme le montre la suite de l'histoire. — P. 45. La correction suggérée dans la note A est inutile : «Je n'accepte pas tes excuses (faux-fuyants, tergiversations), parce que tu n'a pas de raison et que tu es encore trop jeune.» — P. 47, l. 7. Après بیادم, il faut un mot, است ou می آید. — P. 49, l. 7. تبرکشان نتوانی کفت traduit en note : «Tu ne pourras plus les quitter»; c'est exact, à condition de lire بترکشان. — P. 66, l. 2. کافر نعمت «ingrat» ne peut faire au pluriel کافر نعمتان qu'à la condition

de supposer que ce mot, par fausse analogie et suppression de l'*izâfet*, a été assimilé aux adjectifs composés (type صاحبمنصبان). — Même page, l. 11. چشم à lui tout seul ne peut signifier : «je cherchai»; il faut suppléer زدم et comprendre : «je fis signe (à mon frère)». — P. 71, l. 9, مرصّه, lire مرصّع. — P. 78, note A. Il n'y a ni lacune ni très grande négligence de l'auteur, mais un peu de concision. — P. 78, note B. Il n'y a rien à suppléer; il faut lire : این خانهٔ یکی از اولاد ملوکست «Ceci est la maison d'un des fils des rois.»

Cl. Huart.

Louis Massignon. *Quatre Textes* [arabes] *inédits*, relatifs à la biographie d'Al-Hosayn Ibn-Mansoûr al-Hallâdj, publiés avec tables, analyses et index. — Paris, P. Geuthner, 1914; 1 vol. in-4°, texte arabe lithographié, 86 pages; texte français imprimé, 37 pages; les deux interfoliés.

Reconstituer la physionomie du grand mystique de Baghdâd, dont le cri fameux retentit encore dans les pays musulmans, rétablir sa doctrine, autant que possible, d'après les textes, c'est une des tâches que s'est imposées M. L. Massignon; elle est passablement ardue, et déjà le jeune savant a donné au public, avec le *Kitâb et-Tawâsîn*, un avant-goût des découvertes que son flair et la méthode de ses recherches lui permettent d'espérer. Voici maintenant quatre textes inédits qui voient le jour : 1° Le *Dhikr maqtal al-Hallâdj*, compte rendu intégral du procès de condamnation par le greffier adjoint du tribunal, Ibn-Zendjî, extrait de l'histoire de Baghdâd d'el-Khatîb d'après quatre manuscrits de Constantinople et un du Caire; 2° les extraits du *Târîkh eç-Çoûfiyya* d'es-Solamî, mort en 412 (1021), que l'on trouve dans le même el-Khatîb; 3° le *Bidâyet hâl el-Hallâdj wanihâyetoho* d'Ibn-Bâkoûyè, publié intégralement d'après le manuscrit unique de la bibliothèque Zhâhiriyya, à Damas; 4° l'*Akhbâr el-Hallâdj*, recueil anonyme de la fin du IVe (Xe) siècle, d'après des manuscrits de Londres, de Berlin et de Constantinople.

M. J. de Goeje avait songé à une édition critique des textes relatifs à la biographie d'el-Hallâdj et en avait réuni les matériaux dans les notes qui accompagnent sa publication de 'Arib, *Tabari continuatus*; aussi M. Massignon met-il son nouveau travail sous l'invocation du nom du grand arabisant de Leyde. Les quatre textes qu'il nous donne sont précédés chacun d'une analyse détaillée, de renseignements critiques sur l'établissement du texte, et de recherches sur l'origine et les sources de celui-ci; le tout témoigne d'une érudition sûre et de vastes lectures. En

étudiant de près les oraisons qui nous ont été conservées du grand mystique, l'éditeur a constaté des particularités intéressantes : El-Ḥallâdj ne s'astreint pas à invoquer Dieu sous ses noms révélés, mais il en imagine librement d'autres ; il n'invoque pas le prophète, car il admet que l'âme entre en contact direct avec la Divinité, sans l'intermédiaire de Mahomet. Ses *monâdjât* «oraisons jaculatoires» sont «pleines d'humilité amoureuse, pénétrées d'une certaine présence surnaturelle du Bienaimé». Déjà, dans la doctrine d'el-Ḥallâdj, est formulée l'union intime de la personnalité du Créateur et de la créature, toute acception d'existence propre de la part de celle-ci suffisant à rompre le charme. Ce qui est particulier, c'est le désir du saint de rechercher la persécution et la souffrance, «de mourir anathème pourvu que les autres soient saufs». M. Massignon fait remarquer à juste titre que ce cas est unique dans l'hagiographie musulmane.

Les textes publiés sont lithographiés, en belle écriture *naskh* tracée par une main experte ; les mots oubliés par le copiste sont ajoutés dans l'interligne ou en marge. Les notes, en arabe, au bas des pages, ne sont point d'un calligraphe aussi adroit que celui qui a tracé le corps du feuillet. Chacune des quatre parties est précédée d'une table analytique des chapitres et de considérations sur l'établissement du texte. Celui-ci est interfolié et muni d'une pagination particulière en chiffres arabes suivis d'un astérisque.

Malgré le soin apporté par l'éditeur à revoir le texte lithographié, il est resté encore un certain nombre d'erreurs que nous relèverons au cours de la lecture. P. 2, *sub n°* 35", Abou'l-Moghîth n'est pas un *laqab*, mais une *kouya* : voir, d'ailleurs, le texte arabe, p. 6*, note 1. — M. Massignon écrit presque partout ابن مشكوية, باكوية, مردوية (p. 61*, l. 4) : cette orthographe de ces hypocoristiques iraniens est difficilement admissible; si l'on adopte l'usage arabe, il faut مِسْكَوَيْهِ *miskawèïhi*, *bâkawèïhi*, *mardawèïhi* ; si l'on suit les habitudes persanes, *mochkôyè*, *bâkôyè*, *mardôyè* ; dans les deux cas l'emploi du *tâ marboûṭa* est exclus. — P. 4, note 2. القاضَيْن. Si c'était le duel au cas oblique, il faudrait écrire القاضِيَيْن : mais c'est tout simplement le *cadi* Abou-'Omar. — P. 5*, note 1, لاجترايه وافترايه, lire لاجترائه وافترائه. — P. 10*, note 1, l. 7, اسقات الوسائط, lire اسقاط. — P. 11*, note 3, l. 2, فيّه, lire فيه ; l. 3, والرياصة, lire والرياضة. — P. 16. Le texte persan cité dans la note 7 signifie : «Ainsi que Mortaïch a dit : Le Chéïkh-el-Islâm (c'est-à-dire el-Harawî) a dit : Le Chéïkh 'Abdallah-i Bâkoû a dit : J'ai entendu, à Khodjend, d'Aḥmed, fils de Ḥoséïn. . . . .» La transmission est la suivante, dans l'ordre chronologique : Aḥmed, fils d'el-Ḥallâdj — le

Chéïkh ʿAbdallah-i Bâkoû — el-Harawî — Mortaʿìch — Ibn-Bâkôyè. Ce Chéïkh ʿAbdallah-i Bâkoû, différent d'Ibn-Bâkôyè, serait-il son aïeul?

P. 21*, l. 7 et 9, الخبث قتله et افظع قتله, lire قَتْلَة. — P. 22*, l. 5. Le passage inintelligible نحن شواهدك فلوذ لسنا عزتك aurait pu être corrigé d'après le parallèle de la p. 33*, l. 6 : نلوذ بسنا [ء] عزتك «Nous nous réfugions dans l'altitude de ta gloire». La comparaison de ces deux endroits montre que les corrections proposées dans les notes de la p. 33* ne sont pas heureuses. — P. 44*, l. 5, مشغوذ, lire مُشَعْوِذ. — P. 47*, l. 6 et note 1, النغجديهى (qui, d'après la note, n'est pas ponctué dans le manuscrit) doit être lu البنجديهى, c'est-à-dire originaire de Pendj-dih «les cinq villages», bourgade près de Merw er-Roûdh (*Méraçid*, t. I, p. 175 et t. II, p. 364), la même qui a failli, il y a une quarantaine d'années, amener une brouille entre l'Angleterre et la Russie. Moḥammed ben ʿAbd-er-Raḥman el-Masʿoûdî est précisément cité par Yâqoût (*apud* Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, p. 116) comme en étant originaire. — P. 60*, l. 1 et l. 8. Effacer le *techdîd* de تّ; l. 14-15, lire la première fois التجلّى et la seconde التجلّى. — P. 63*, l. 15, بياسيخ, lire بباشخ. — P. 64*, l. 14, بالأرادة, lire بالإرادة «par la bonne volonté». — P. 65*, l. 1. Rétablir لا devant يغيبه «l'éloignement ne le fait pas disparaître». — P. 69*, l. 10, الألهية, lire الإلهية; remarquer dans بالآلهية, à la ligne suivante, que le *medda*, ainsi qu'il est d'usage en Orient, s'applique à l'*ā* long sous-entendu dans إله, non à l'*élif* initial du même mot: l. 12, ذواة, lire ذوات. — P. 70*, l. 6 الأشارة, lire الاشارة. — P. 71*, l. 15, ولم احد, lire آحد. — P. 72*, l. 17, الارضين est le pluriel de أرض au cas oblique, non *ardhayn* comme le porte le lexique, sous la racine ARDH. — P. 73*, l. 14, مُعنى, lire مُعَنًّى d'accord avec le sens et le mètre (*wâfir*). — P. 74*, l. 2, إعبادتى tel qu'il est vocalisé, est impossible; il faut lire أعبادتى «Est-ce que mon adoration...» (mètre *kâmil*). — P. 76*, avant-dernière ligne, الغناء, lire الغنا. — P. 79*, l. 6, الأضافة, lire الاضافة. — P. 82*, l. 9, خرّجت, il faut خَرَجَت pour le mètre (*tawîl*): l. 11, لاقوام est trop long pour le mètre : on pourrait lire ظهرت لِقَوْمٍ. — P. 84*, l. 1, حانوتا قطان, lire حانوتَ قَطّان ou حانوتًا لقطّانٍ.

Le lexique des termes techniques (p. 26) nous réserve des surprises. Il est rangé selon l'ordre de l'alphabet arabe, en transcription latine, étant donné que A représente l'*élif* hamzé. *Roûyah* «la vue» est classé sous RWY, tandis qu'il est clair que رؤية se rattache à RAY. *Mashiyah* «la volonté» est placé sous SHYH, tandis que l'on sait bien que ce mot

IMPRIMERIE NATIONALE.

est dérivé de SHYA. *Shān* n'a rien à faire avec SHWN, puisque c'est proprement شَأْن de SHAN. *Adhāa* «il a éclairé» et *istidhā* «rechercher la lumière» dérivent de DHWA, non de DHWY. *Kās*, étant une mauvaise graphie pour *ka's*, est classé par les Arabes sous KAS et non sous KWS. On sera étonné de voir *imān* «foi» et *moūmin* «croyant» rangés, sous YMN au lieu de AMN. Les références des mots *yastakīn*, *yanjoūj* et *hoūh* sont inexactes: on les chercherait en vain à l'endroit indiqué; le premier se trouve, sous la forme *tastakīn*, p. 22*, l. 18: le second figure même page, l. 14, et p. 38*, l. 17: le troisième est employé au n° 15 (au lieu de 32), p. 62*, l. 13.

Je n'ai pas besoin de souligner l'importance de cette publication au point de vue de l'histoire des doctrines islamiques: c'est le procès d'el-Hoséïn ben Mançoûr el-Hallâdj qui recommence devant l'opinion publique, après tant de siècles écoulés: on devine aisément dans quel sens celle-ci se prononcera, on peut le dire, en connaissance de cause.

Cl. Huart.

Loutfi-Pacha, ministre de Soliman le Magnifique. *Code du Grand Vizirat*, édité par le P. L. Chéïkho S. J. (Extrait du *Machriq*). — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911; 1 plaquette in-8°, 16 pages.

L'*Asaf-nâmè* de Lutfi-pacha a été publié pour la première fois et traduit en allemand par M. Tschudi, en 1910, dans la *Türkische Bibliothek* dirigée par M. G. Jacob (t. XII); voir *J. as.*, X[e] sér., t. XVII, 1911, p. 332. Le R. P. Chéïkho en a trouvé une traduction arabe dans un manuscrit de la bibliothèque de l'Université Saint-Joseph; l'avis préliminaire en langue française pourrait faire croire qu'il ignorait l'existence de l'original turc, car il dit: «Le style de ce morceau est imprégné de turc; il est probable que c'est une traduction... mais le traducteur ne se nomme pas.» La préface arabe montre que le R. P. Chéïkho connaissait parfaitement l'existence des deux manuscrits de Vienne. Le copiste ayant achevé son travail en 1149 (1738), il est vraisemblable que cette traduction a été faite dans les premières années du XVIII[e] siècle.

Dans cette préface arabe, le titre ottoman de بكلربك est traduit رئيس الضبّاط (ce qui veut dire «chef des officiers»), et en français *Capitaine des gardes*; de sorte que ce haut grade de l'armée ottomane, dont l'importance fut considérable aux premiers siècles des conquêtes, et n'est plus maintenant qu'une dignité honorifique d'ordre civil, est ravalée au

rang d'un officier subalterne du palais. Toutefois, dans la note 9 de la page 5, le même mot est traduit par سيّد السادة «Seigneur des seigneurs», ce qui est plus exact, et on ajoute que l'on entend par là الوالى الكبير «le grand gouverneur»; dans la note 3 de la page 9, c'est امير الأمراء «grand chef militaire», et on nous apprend que ce titre se donnait aux gouverneurs des grandes provinces. Il a fallu s'y reprendre à trois fois pour avoir un équivalent exact. Les contresens pullulent d'ailleurs dans les notes, ainsi que les fausses étymologies. چوخدارية (p. 5, note 3) est traduit par جمهور الخدّام «la foule des serviteurs», dérivé de چوخ «beaucoup» dans le sens de «foule», et de دار «qui sert à former des adjectifs». Il n'y avait qu'à ouvrir Meninski pour être renseigné. — P. 7, note 3, ولا يقارشوا امور الناس signifie : «Qu'ils ne se mêlent pas des affaires du peuple»; c'est le turc قارشمق et pas du tout l'arabe vulgaire de Syrie قرّش «exciter» : voir Cuche, qui le donne très nettement comme 3e forme de قرش, sans signaler le rapprochement avec le turc. — P. 9, note 6. Les Janissaires n'étaient pas une troupe chargée de la garde du Sultan. — P. 10, note 2. چاقرجى باشى «chef des fauconniers» est traduit par صانع الحلويات «fabricant d'entremets sucrés». La note 9 de la même page déclare incompréhensible une phrase qui signifie tout uniment : «Le grade de *mutèferriqa* a pour *stipendium* sa solde : il ne se donne qu'à des personnes sorties du harem particulier (l'*endéroûn*); il ne se donne à personne de l'extérieur, à moins que ce ne soit (أو يكون) un fils de beylerbey ou un fils de defterdar.» P. 21, note 2. L'*iltchi* n'est pas nécessairement un ambassadeur *étranger*. — P. 12, note 3. چلديران est bien Tchaldyran, mais cette plaine n'est pas une ville de Perse.

P. 14, note 2. ترسخانة pour ترسانة (< دار الصناعة) «arsenal» est dû à une fausse étymologie. — Même page, note 3. Kiahat-Khané «papeterie» est le nom de la promenade des Eaux-Douces d'Europe, au fond de la Corne d'Or. — P. 15, note 2. Où l'éditeur a-t-il pu trouver que امكدار signifie صاحب الهمّة النشاط «le possesseur de la pensée joyeuse»? — P. 16, note 1. Les كركجيّة, employés à bord des navires, ne sont point des travailleurs et des ouvriers, comme le prétend la note, mais des rameurs كُرَكْجِيَه, de كوركجى. Le style de cette traduction est d'ailleurs très incorrect; l'éditeur l'a rétabli dans la mesure du possible.

Cl. Huart.

Sir Charles Lyall. *The Dīwāns of ʿAbid ibn al Abraṣ of Asad, and ʿAmir ibn aṭ-Ṭufail of ʿAmir ibn Ṣaʿṣaʿah*, edited for the first time... and supplied

with a translation and notes (Gibb Memorial Series, vol. XXI). — Leyde et Londres, Brill et Luzac, 1913; 1 vol. in-4°, ۹۲۱-VIII-134 pages.

Le British Museum a acquis à Beyrouth, en 1907, un manuscrit unique copié au ve siècle de l'hégire et contenant les diwâns de deux poètes arabes anté-islamiques, 'Abîd ben el-Abraç et 'Amir ben eṭ-Ṭofaïl. Le premier, appartenant à la tribu d'Asad, était contemporain de Ḥodjr, roi de Kinda et père du célèbre poète Imrou oul-Qaïs; une des quatre versions du *Kitâb el-Aghâni* (t. VIII, p. 66) prétend même que c'est à une suggestion d''Abîd que le prince de Kinda aurait pardonné aux Asad; toutefois, c'est la troisième version qui concorde le mieux avec les données du diwân, et la pièce de vers qui relate l'entremise d''Abîd donne l'impression d'une composition postérieure. Imrou oul-Qaïs étant mort entre 530 et 540 de notre ère, d'après une conjecture très plausible de M. Nöldeke dans l'*Encyclopædia Britannica* (11e édition, p. 634, art. *Mo'allakât*), les poèmes d''Abîd nous reportent tout au commencement du vi^e siècle. Ils sont contemporains du «roi errant», qui y est cité; ils ont la même forme de composition, la même allure littéraire; le n° I d''Abîd a le même mètre (une espèce de *basîṭ* extrêmement rare) que le n° LV d'Imrou oul-Qaïs (dans l'édition d'Ahlwardt, *Six ancien poets*); comme le fait justement remarquer sir Charles Lyall, cette rencontre prouve l'authenticité de la *qaçîda* d''Abîd et par contre-coup celle du poème d'Imrou oul-Qaïs.

Comme la tribu d'Asad, celle d''Amir ben Ça'ça'a, branche des Hawazin, se rattachait au groupe de Ma'add, les habitants du Nord de la péninsule en lutte constante avec les Yéménites émigrés au milieu d'eux. 'Amir ben eṭ-Ṭofaïl, le poète, était un chef de cette tribu; il y avait succédé à son oncle 'Amir Abou Barâ, surnommé *molâ'ib al-asinna* «le jouteur des lances», lequel avait remplacé son oncle el-Aḥwaç qui commandait à la bataille de Chi'b Djabala; on prétend que le poète naquit le jour même du combat. A quelle date faut-il fixer l'époque de cette journée? Sir Charles Lyall adopte l'opinion de Ṭabarî, qui la met à l'année de l'Éléphant, probablement 570. Ainsi le poète avait le même âge que le prophète. 'Amir ben eṭ-Ṭofaïl prit-il part à la bataille de Bîr-Ma'oûna, et fut-il complice de la trahison imputée aux Banou 'Amir par les historiens musulmans? Le traducteur pense qu'il faut considérer cette dernière affaire, non comme une attaque de missionnaires envoyés par le prophète sur la foi des traités, mais comme une défense contre une réelle expédition de guerre (p. 89); et quant à la participation du poète, elle est douteuse.

'Amir ben eṭ-Ṭofaïl rendit visite à Mahomet en l'an 9 de l'hégire,

peut-être en l'an 10, avec l'arrière-pensée de le faire assassiner par un de ses compagnons, comme l'a prétendu Ibn-Isḥaq, dont le récit est à la base des informations de Ṭabarî et de l'*Aghânî*. Toutefois cette histoire est bien invraisemblable, si on la compare aux autres versions que donne également ce dernier recueil, ainsi qu'aux poésies de Lébîd, demi-frère d'Arbad qui devait frapper Mahomet de son sabre, et cousin du poète ʿAmir. L'éditeur et traducteur a traité avec la critique la plus approfondie les questions chronologiques que soulèvent ces deux textes ; il nous promet en outre bientôt une édition des *Mofaḍḍaliyyât* actuellement sous presse pour les *Anecdota Oxoniensia*. Une liste d'*Emendanda et Addenda* (p. 129-134) indique le soin avec lequel l'éditeur s'est préoccupé d'établir un texte correct; deux index des rimes (un par chaque poète), deux tables des noms de personnes, deux autres pour les noms de lieux, plus un index commun aux deux diwâns pour les mots arabes difficiles ou ayant fait l'objet de remarques dans les notes, complètent cette importante publication.

Texte arabe, p. ١٠٧, note *b*. «La sueur du cheval, quand elle sèche, devient noire», dit le commentaire. L'éditeur écrit en note : «*sic !* evidently we should read ابْيَضَّ.» Le vers dont il est question ne permet pas d'admettre cette correction, attendu que le poète y parle de chevaux «bai-brun qui ressemblent aux noirs parce qu'ils sont teints par la sueur (devenue noire en séchant)» ; voir la traduction, p. 100. — P. ١١٢, Lobad, nom du septième vautour de Loqmân, est triptote dans le commentaire, comme dans *Lisân*, t. IV, p. 390, l. 18. — Texte anglais, p. 7, note 3. Sur Samau'al, l'éditeur cite le travail de M. Nöldeke (*Zeitschrift für Assyriologie*, XXVII, 173), mais il néglige la publication du diwân du chef judéo-chrétien de Taïmâ faite dans le *Machriq*. — P. 75, note 5, «Ar-Rass : the name and the site are ancient.» Ce nom figure à deux endroits dans le Qorân (XXV, 40, et L, 12) où il est question des *Aṣḥâb er-Rass*.

Cl. Huart.

Maqrizi, *El-mawaʿiz waʾl-iʿtibâr fî dhikr el-khiṭaṭ waʾl âthâr*, édité par M. Gaston Wiet. Vol. II, 1re partie, chap. XXXI-XLVI (*Mémoires... de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXXIII). — Le Caire, 1913; 1 vol. grand in-4°, IX-228 pages.

C'est d'un œil plein d'un intérêt attentif que les arabisants suivent la publication du texte des *Khiṭaṭ* de Maqrîzî entreprise par M. G. Wiet. Voici maintenant le premier fascicule du second volume; les matières

qui y sont traitées embrassent le cadastre, l'organisation des bureaux de l'administration (chancellerie, troupes, fiefs, impôt foncier), la description des pyramides, du sphinx, des montagnes, l'historique de la création d'un observatoire par le ministre El-Afḍal. Un certain nombre des passages qui s'y trouvent sont connus par des publications et des traductions antérieures (SILVESTRE DE SACY, *Propriété territoriale en Égypte*, *Origine du nom des Pyramides;* BECKER, *Beiträge;* LANGLÈS, *Notices et Extraits*, t. VIII; REITEMEYER, *Beschreibung Aegyptens;* CAUSSIN DE PERCEVAL, *Le Livre de la grande table hakémite*, etc.) qu'il a fallu rechercher et compulser; d'autre part, Maqrîzî est un habile compilateur et son éditeur s'est évertué à retrouver ceux des textes connus qu'il a pu utiliser et insérer dans son ouvrage. L'érudition du jeune savant s'est donné là une belle carrière.

Quelques endroits attireront des remarques. P. 8, l. 12, العسل النحل, lire عسل النحل, attesté dans le *Lisân el-'Arab*, t. XIII, p. 471 : c'est proprement la «salive des abeilles» (*ibidem*); شَهْد est le miel en rayons, *Lisân*, t. IV, p. 229. — P. 27, dernière ligne, طلب إضعاب القيمة, plutôt أضعاف «réclamer plusieurs fois le double de la valeur» : de même, p. 57, l. 4 : يدفعون لك إضعاف ما سألت «ils te paieront plusieurs fois le double (أضعاف) de ce que tu as demandé», et p. 151, l. 7 : «ils ne le pourraient pas, même si on leur prodiguait plusieurs doubles أضعاف de cette récompense». — P. 96, note 1. Ajouter que l'espagnol *almadraba* a donné le français *madrague*, même signification. — P. 110, note 5. Le *pîs-kes* persan n'est pas le *risvet* turc : c'est *madâkhil* qui a le sens de pot-de-vin. — P. 127, l. 1. Le terme technique de construction, de forme incertaine, que l'éditeur n'a pas pu déterminer, est probablement un mot persan dans la composition duquel entrerait le mot نيم «moitié», quelque chose comme نيم آزَج «demi-portique». La leçon du manuscrit d'Altona serait, dans ce cas, la meilleure.

Maqrîzî emploie fréquemment كُلَّما avec le sens de «plus . . . plus . . .», ou «à mesure que . . .» (Beaussier; *in proportion as*, Lane); par exemple, p. 145, l. 10 : كُلَّما ارتفع دقّ «plus [la pyramide] s'élève, plus elle s'amincit»; p. 174, l. 5 : فكلّما كبرت الآلة «plus l'instrument est grand, plus. . .». Cette expression est encore aujourd'hui courante en Syrie; c'est ainsi que dans mes *Notes sur quelques expressions du dialecte arabe de Damas* (p. 27 du tirage à part), à propos de la loutre qui, suivant la croyance populaire, s'engraisse plus on la frappe, la phrase originaire était : *koll-ma yuḍrab, isman*. Voir la remarque de M. A. Fischer dans Graefe, p. 91, citée par l'éditeur.

P. 150. Paléographiquement, la leçon أغادثيمون est la seule à laquelle on puisse remonter d'après les manuscrits, mais la forme primitive était sûrement أغاثذيمون, puisque nous sommes en présence d'une transcription du grec Ἀγαθοδαίμων; on aurait pu pousser l'audace jusqu'à la restituer. Dans la bibliographie, on ne cite pas l'ouvrage classique de Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. I, p. 780. Les Sabéens de la note 1 ne sont pas, bien entendu, les habitants du royaume de Saba, mais les Çabiens (orthographe assez courante aujourd'hui parmi les orientalistes pour éviter toute confusion) ou chrétiens de Saint-Jean qui habitent le bas Euphrate, cités nommément par le Qorân; on sait que cette appellation fut adoptée plus tard par les païens de Ḥarrân pour éviter de se convertir à l'islamisme. — P. 151. Les trois vers d'ʿOmâra du Yémen se retrouvent encore dans le diwân du poète, éd. Hartwig Derenbourg, t. I, p. 279, sans aucune variante.

P. 161, note 3. La note n'est pas suffisamment explicite au sujet de l'identification de la montagne sur laquelle s'est arrêtée l'arche de Noé. Pour les musulmans, tenus par le texte du Qorân (XI, 46), c'est le mont Djoûdî dans le Kurdistan, au-dessus de Djézîret-ibn-ʿOmar; Mahomet ne faisait que suivre les interprètes orientaux de la Bible, qui expliquent Ararat par קרדו «les monts Gordyens»; Josèphe place ceux-ci en Arménie, parce qu'il étend jusque là cette expression géographique. L'identification de l'Ararat du texte de la Genèse (viii, 4) avec le mont Massis de l'Arménie, adoptée par les interprètes occidentaux (suivis en cela par les géographes), est incertaine. On consultera avec fruit sur ce sujet, malgré sa brièveté, un article de M. Maximilien Streck dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, s. v. Djūdī.

P. 164, l. 11. L'éditeur n'a pas tenu compte de l'observation déjà faite dans le *Journal asiatique*, XI[e] série, t. I, 1913, p. 483, et continue d'imprimer بيت المقدّس qui n'est pas admissible; il faut بيت المَقْدِس, expression usuelle, ou bien البيت المقدَّس. Voir al-Mokaddasi, éd. de Goeje, p. 165; Aboulféda, *Géographie*, texte arabe, p. 240; Yâqoût, *Geogr. Wörterb.*, t. IV, p. 590 (et le vers de Merwân qui y est cité); *Lisân el-ʿArab*, t. VIII, p. 50, l. 14 et suivantes; *Tâdj el-ʿaroûs*, t. IV, p. 313. — P. 165, avant-dernière ligne : البولاد ne figurant dans aucun manuscrit, c'est donc une restitution de l'éditeur. Sans compter qu'il serait assez curieux de trouver de l'acier à l'état natif, il n'y a qu'à comparer les diverses leçons données en note pour voir que le manuscrit BM[1] a la bonne : البلّور «cristal de roche». D'ailleurs, le nom de l'acier, dans

Maqrîzî, est فولاد, p. 171, l. 12. — P. 171, dernière ligne : أختاروا, l'élif hamzé n'est pas régulier. — Fautes typographiques : p. 102, note 4, «muss sehr spät rein», lire «sein»; p. 181, l. 3, «inderdisons», lire «interdisons».

Cl. Huart.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, May 1915 :

F. H. Tyrrell. The Indian Army, past and present. — Syud Hossain. India and the House of Lords. — A. A. S. Where East and West meet. — Mrs. Sarojini Naidu. The Temple. — S. R. A View from India on the War. — E. B. Havell. The Foundation of Indian Economics. — H. M. Léon. Ottoman Poetry. — J. Pollen. More Quatrains of Omar Khayyām.

July :

A. Schopoff. The Balkan States and the Federal Principle. — E. T. Thackeray. Brasyer of Brasyer's Sikhs. — V. A. Smith. Akbar, the Great Mogul : his Life, Character, and Opinions. — J. Pollen. More Quatrains of Omar Khayyām. — S. Naidu. The Imām Bārā of Lucknow. — E. B. Havell. Some new Interpretations of Indian Allegory, Art, and Architecture.

August :

O. Bainbridge. The United Balkan States. — P. M. Sykes. The early History of Persia. — C. M. Salwey. The Japanese Soldier. — M. M. Holbach. The Land where East meets West : from the Austro-Italian Border to Dalmatia and Bosnia. — J. Pollen. More Quatrains of Omar Khayyām. — J. Pollen. Russia and India. — V. A. Smith. Akbar.

Indian Antiquary, March 1915 :

S. V. Venkateswara Aiyar. The Ancient History of Magadha. — E. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with

special reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari. — V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom. — G. J. Agashe. Who wrote the Dasakumaracharita?

April :

V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom (*suite*). — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani (*suite*). — Satis Chandra Vidyabhusana. Vatsyayana, author of the Nyayabhasya. — V. A. Smith. Chamars as Guardians of Treasure.

May :

V. A. Smith. Architecture and Sculpture in Mysore : the Hoysala Style. — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani (*suite*). — N. B. Divatia. — A Note on some special features of pronunciation, etc., in the Gujarati Language. — R. Narasimhachar. Kayatha. — R. C. Temple. Shahjahan and Jahanara.

June :

V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom (*suite*). — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani (*suite*). — T. A. Gopinatha Rao. Bauddha Vestiges in Kanchipura. — R. Zimmermann. Some Remarks on the Chronology of the Upanishads. — R. Narasimhachar. Shandy. — R. C. Temple. An early Method of Extradition in India.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1915 :

R. Sewell. The Kings of Vijayanagara a. d. 1486-1509. — A. H. Francke. The Meaning of the «Om-maṇi-padme-hūṃ» Formula. — — D. P. Spooner. The Zoroastrian Period of Indian History, Part II. — Th. G. Pinches. Sumerian Women for Field-work. — E. H. Walsh. Examples of Tibetan Seals : Supplementary Note. — J. F. Fleet. A New Gaṅga Record and the Date of Śaka 380.

Miscellaneous Communications. A. F. Rudolf Hoernle. A Peculiarity of the Khotanese Script. — A. B. Keith. Āpastamba and the *Bahvṛca Brāhmaṇa* ; — Notes on the *Kauṣītaki Brāhmaṇa* ; — The Denarius as a Proof of Date. — L. D. Barnett. Sanskrit Inscription of the Royal

Asiatic Society. — J. Kennedy. The Puranic Histories of the Early Āryas. — F. E. Pargiter. Irregularities in the Puranic Account of the Dynasties of the Kali Age. — S. Krishnaswami Aiyangar. *Agniskandha* and the Fourth Rock-Edict of Aśoka. — L. Rice. The Hoysala King Biṭṭi-Deva Vishṇuvardhana. — F. W. Thomas. Sir J. H. Marshall's Kharosthi Inscription from Taxila ; – Mālava-gaṇa-sthiti.

The Moslem World, July 1915 :

M. Clare. The Prayer Life. — G. Swan. Saintship in Islam. — Cassamally Jairazbhoy. The Suicide of Turkey. — S. M. Zwemer. Translations of the Koran. — H. Lammens. Was Mohammed sincere ? — S. G. Wilson. Bahaism, its faiture in moral conduct. — G. Swan. Behind the veil. — A. T. Upson. Al-Manar, as open court. — R. Thomson. The Old Turk Policy of the New Turk. — F. J. Scrimgeour. The Moslems of Palestine and the War.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1915.

NOTICE

SUR

LES MANUSCRITS ÉTHIOPIENS

DE LA COLLECTION D'ABBADIE,

PAR

M. C. CONTI ROSSINI.

(SUITE.)

204

Mélanges historiques : p. 3, carte de l'Éthiopie, d'après les croquis connus dans le pays. Une carte analogue a été publiée par L. Goldschmidt dans son catalogue des manuscrits éthiopiens de Francfort. – P. 4, documents sur l'église d'Aksoum; – p. 5, extrait de la Serʿāta mangest, ዝውእቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘወሀበ ፡ ሰሎሞን ፡ ንጉሥ ፡ ለዕብኑ ፡ ሐኪም ፡ ወልዱ ። – P. 12, liste des rois d'Aksoum (= C*h*) suivie de détails chronologiques; – p. 16, autre liste royale (= A*i*) qui va jusqu'à Yāʿqob, fils de Malak Sagad; – p. 19, autre liste (= H*a*). – P. 20, nouveaux documents sur Aksoum. – P. 22, généalogies bibliques et des rois d'Aksoum jusqu'à Sarṣa Dengel; – p. 25, détails de chronologie éthiopienne. – P. 25, documents féodaux. – P. 30 et 31, documents sur le tribut de la maison royale à Aksoum, ግብረ ፡

IMPRIMERIE NATIONALE.

ሐገረ ፡ ዘቤተ ፡ ንጉሥ ። – P. 34, détail des corvées des pays pour l'église d'Aksoum. – P. 36, notes d'histoire éthiopienne («la 1re année sortit Salāmā», etc.). – P. 37, détails sur la construction de l'église d'Aksoum; – p. 43, le rendez-vous de Yārēd; – p. 44, tombeau d'Ityopis et notice des monuments. – P. 45, détail sur les rois qui viendront à la fin du monde, d'après saint Clément. – P. 46, chronologie des califes; – p. 49, des Fatimides; – p. 50, des Eyyoubites, jusqu'en 659 de l'hégire. – P. 51, liste des patriarches d'Alexandrie jusqu'au 98e, Gabriel, «qui est actuellement», **ዘሀሎ ፡ ይእዜ ።** – P. 60, les rois Zāguē. – P. 60, objets donnés par le roi Lebna Dengel aux chefs du Tigré, en Zobel. – P. 62, documents féodaux et textes concernant Aksoum. – P. 68, histoire de la fille du roi Fāsiladas. – P. 70, documents féodaux, textes sur Aksoum et chronologie éthiopienne. – P. 83, liste royale (=B.*x*) et chronique abrégée jusqu'à la mort de Grāñ. – P. 103, notice des lieux où plusieurs rois passèrent les grandes pluies, et suite de la chronique abrégée jusqu'à la quatrième année de Fāsiladas. – P. 128, histoire du dağ azmāč Mikā'ēl. – P. 129, généalogie de la princesse Walatta Mikā'ēl. – P. 130, documents juridiques. – P. 132, lettre du patriarche d'Alexandrie au dağ azmāč Walda Sellāsē sur la mission de Georges Tobie. – P. 139, les rentes d'Aksoum. – P. 140, commémoraisons à célébrer à Aksoum. – P. 140, documents féodaux, textes de donations, textes juridiques. – P. 140, deux petites chansons en amhariñña. – P. 150, ordre des juridictions dans les jugements. – P. 150, cérémonies pour le couronnement du roi, de la reine, etc. – P. 163, documents féodaux, liste des prêtres de Madḫānē ʿAlam. – P. 167-168, recette magique. – P. 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184 (les pages 169, 171, etc., en blanc), proverbes amhariques : quelques-uns sont avec la traduction française.

Les textes féodaux, les textes juridiques et les principaux documents historiques ont été publiés par Conti Rossini, *Liber Aksumae*, Paris, 1909.

Papier; 168 pages; 105 sur 165 millimètres; 20 lignes par page; XIXe siècle; les deux premières pages de la main d'Antoine d'Abbadie. — [Abbadie, 225.]

205

I. Fol. 1 r°, le Kebra Nagast; texte non utilisé dans l'édition de Bezold : voir numéros précédents. A la fin, manquent la liste royale de Bāzēn à ʿAmda Syon et la note sur la «version» de l'ouvrage.

II. Fol. 58 v°, documents féodaux, publiés dans le *Liber Aksumae*.

III. Fol. 72 r°, Zēnā Sarkis, histoire de Sergius, roi d'Arménie, de Tertāg et du roi de Rome : voir R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, IV, Paris, 1899.

IV. Fol. 74 r°, profession de foi de Jacques Baradée; voir n° 35, v.

V. Fol. 77 r°, Anqaṣa amin, petit traité contre l'islamisme; il aurait été envoyé par un fugitif chrétien (**ወእንዘ ፡ ሀሎኩ ፡ በሰደት ፡ እምገጸ ፡ እስላም ፡**) à un chef musulman, qui venait de mettre le siège à la ville où il se trouvait. Je n'ai aucune indication sur l'âge de sa composition ou de sa traduction en éthiopien.

Papier; 85 feuillets; 210 sur 305 millimètres; deux colonnes par page; 34 lignes par colonne; xixe siècle. — [Abbadie, 152.]

J. — CHRONOGRAPHIE, ROMANS ET OUVRAGES DIVERS D'ORIGINE ÉTRANGÈRE.

206

Fol. 2 r°, Zēnā Ayhud, l'histoire de Joseph ben Gorion, que Aug. Dillmann croyait avoir été traduite de l'arabe en geʿez pendant le xiiie ou le xive siècle : cf. Conti Rossini, § 11. L'âge de ce manuscrit prouve qu'elle était passée en éthiopien au moins au xve siècle.

L'ancien explicit a été gratté et remplacé par un autre : «Ce livre appartient à Newāya Māryām, fils de Sāwiros, de Wifāt. Qui le volera, etc.»

Fol. 1 r°, acte juridique en amhariñña, surajouté.

Parchemin; 105 feuillets; 210 sur 250 millimètres; deux colonnes par page; 25 lignes par colonne; commencement du XVIe siècle. — [Abbadie, 38.]

207

Fol. 1 r°, histoire de Joseph ben Gorion : voir n° 206.

Fol. 37 r° : «Ce livre appartient au couvent de Dāgā. Quiconque le volera, etc.»

Parchemin; 137 feuillets; 215 sur 255 millimètres; deux colonnes par page; 21 lignes par colonne; fin du XVIe ou XVIIe siècle. — [Abbadie, 124.]

208

I. Fol. 1 r°, Badrān; les lettres de Badrān, fils de Simon l'Arménien, sur des questions pieuses et de théologie : première lettre, fol. 1 r°; seconde, fol. 30 v°; troisième, fol. 35 v°. Fol. 37 v°, traité du même sur «les mystères des natures»; il commence ainsi : **በስመ ፡ አብ ፡** etc. **መጽሐፈ ፡ ምስጢራት ፡ ባሕርያት ፡ ነገር ፡ እምቃለ ፡ ገብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወግዑዘ ፡ ዚአሁ ፡ በድራን ፡ ወልደ ፡ ሲማኦን ፡ ዘአርማንያ ፡ በልቡና ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ጽዱቀ ፡ ቃል ።** Après une introduction, suivent dix chapitres, fol. 39 r°, fol. 41 r°, fol. 44 v°, fol. 47 r°, fol. 55 r°, fol. 56 v°, fol. 60 r°, fol. 63 v° (ce dernier, sans titre; mais on a ajouté en marge : **ክፍል ፡ ሳምን ፰** «chapitre VIII»), fol. 69 v°, 72 v°.

II. Fol. 77 r°, l'histoire de Joseph ben Gorion : voir n°s 206, 207.

Au fol. 75, après le dernier écrit de Badrān, on lit : «A fait écrire *ce livre* le chef des docteurs, l'une des sept étoiles, le père, notre père métropolite abbā Salāmā, disciple des Apôtres, colonne de la foi. Que sa prière et sa bénédiction sauvent Batra

Iyasus des filets du diable, pour toujours! Amen ». – Le folio 76 est en blanc.

Fol. 259 v°, collection de petites poésies (**መዝገበ ፡ ቅኔ ፡ ሥላሴ ፡**) de Māʿeqabo. La première commence : **አምሳለኪ ፡ ይር አይ ፡ ማርያም ፡ አሣዕነ ፡ ፈትሐ** (*sic*) **፡ እምግሩ** (!) **፡ መጋቤ ፡ ግብር ናት ፡ ሙሴ ፡**; la seconde : **አባ ፡ ሰብሖ ፡ ለወልድከ ፡ ሰበ ፡** etc.; la troisième : **በተአምኖ ፡ ሕማመ ፡ እስራኤል ፡ አኃዊሁ ፡ አብ ደራ ፡ ሙሴ ፡ ቃለ ፡ አዋዲ ፡**; la quatrième : **ሰበ ፡ ረከብዎ ፡ ለኢየሱስ ፡ በከተማ ፡ ርእሱ ፡ ለታቦር ፡ ደብረ ፡ ውዳሴ ፡** – Fol. 260 r°, autre poésie, ʿeṭāna mogar, sans nom d'auteur, très mal écrite.

Parchemin; 260 feuillets; 200 sur 245 millimètres; deux colonnes par page; 21-22 lignes par colonne; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 77.]

209

I. Fol. 1 r°, actes de saint Antoine, ermite; voir n° 172, II.

II. Fol. 17 r°, Salota Langinos, histoire de la prière de Longinus, document monophysite contre la lettre dogmatique de Léon à Flavien : voir S. Grébaut, *La prière de Langinos*, dans *Rev. Or. chr.*, 1910, p. 42-52.

III. Fol. 18 r°, Gadla Bārsomā, actes de Barsoma, du couvent de Basmoul : texte publié par S. Grébaut, *Vie de Barsoma le Syrien*, dans *Rev. de l'Or. chr.*, 1908, p. 337-345; 1909, p. 125-142, 264-275, 400-416.

IV. Fol. 24 v°, homélie de Cyrille de Jérusalem, sur la Présentation de J.-C.

V. Fol. 27 r°, Baralām, le roman de Barlaam et Josaphat; voir n° 213. – Explicit, fol. 103 r° : « Est achevé le combat spirituel des saints Barlaam et Josaphat, dans la paix du Seigneur amen. Son achèvement (*de la copie du manuscrit*) est arrivé le jour béni du dimanche 30 naḥasē de l'an 7182 des martyrs (*lire :* « du monde » = A. D. 1690) : que leur bénédiction recouvre leur chéri Eda Krestos, et nous tous, fils chrétiens ! Amen. »

VI. Fol. 104 r°, Madabbar, histoire de Jean Madabbar

évêque de Nikiou : texte non utilisé dans l'édition de H. Zotenberg, *La chronique de Jean, évêque de Nikiou*, Paris, 1879. D'après la note finale, l'ouvrage a été traduit de l'arabe l'an 1594 après J.-C., sous le règne de Yā'qob.

VII. Fol. 165 r°, Gadla Sāwiros, vie de Sévère d'Antioche, écrite par le patriarche Athanase. Texte utilisé par Edgar J. Goodspeed, *The conflict of Severus Patriarch of Antioch* (*Patr. or.*, IV, 8), Paris, 1906.

VIII. Fol. 176 r°, feuillet intercalé dans le texte précédent : commencement de l'Hāymānota Abaw, voir n° 126.

Fol. 103 v°, fol. 164 v°, fol. 176 v°, en blanc.

Parchemin; 180 feuillets; 304 sur 362 millimètres; trois colonnes par page; 30 lignes par colonne; fin du xviie siècle. — [Abbadie, 31.]

210

L'Histoire universelle de Ǧirǧis ibn al-'Amīd Abū'l Yasir ou al-Makin, en éthiopien Giyorgis walda Amid; cf. Conti Rossini, § 24. – Commencement, fol. 1 r°. Explicit, fol. 107 v° : **ተፈጸመ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ታሪክ ፡ ዘአስተጋብአ ፡ ብእሲ ፡ ክቡር ፡ ወትሩፍ ፡ ክርስቲያናዊ ፡ አርቶዶክሳዊ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ግብጻዊ ። ወኮነ ፡ ተፍጻሜተ ፡ ውእቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ታሪክ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ እምኔሁ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ አመ ፡ ፩ለወርኃ ፡ መስከረም ። በ፲፻ወ፲ወ፩ዓመት ፡ እምሰማዕታት ፡ ኅሩያን ። ወአመ ፡ ፯ለወርኃ ፡ ሰዋል ። ወበ፮፻፺ወ፫እምአመታተ ፡ ተንበላት ። ወዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ እምብዙኃት ፡ መጻሕፍት ፡ ዘያየድዕ ፡ ኵሎ ፡ ነገረ ፡ ኅቡዓት ። ስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ገባሬ ፡ መላእክት ። አበ ፡ ኵሉ ፡ ሠርጐ ፡ ፍጥረታት ። ሣህሉ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ገብሩ ፡ ክፍለ ፡ ክርስቶስ ፡ ወምስለ ፡ ንጉሥነ ፡ ኢያሱ ፡ ወምስለ ፡ ጸሐፊሁ ፡ ምኑን ፡ በኀበ ፡ ሰብእ ፡ ወትሑት ፡ በውስተ ፡ ሕዝብ ፡ ዘተሰምየ ፡ በጸጋ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘወልደ ፡ ማርያም ። ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ።** – Le 1er maskaram de l'an 1011 des martyrs correspond au 29 août 1295, et le 7 šawwāl de l'an 693 de l'hégire au 31 août 1293; peut-être la première date est à corriger en 1009, vu la confusion facile de ፩ et ፱. Cette date, postérieure à la mort de al-Makin, 1273-1274, pourrait être celle du manuscrit arabe employé par

le traducteur éthiopien, ou celle de la version ge'ez qui appartiendrait alors à l'époque du Kebra Nagast.

Plusieurs documents à la fin du volume. Fol. 107-108 r°, long inventaire des livres du couvent de Ṣānā, Walda Iyasus étant le supérieur et Agnāṭyos le qēsa gabaz, au temps du roi Iyāsu II; le catalogue continue au fol. 108 v°, où l'on trouve aussi un inventaire des biens du couvent et la note sur la restauration de son bâtiment, l'année 1621 de la Miséricorde, qui a été publiée par Conti Rossini, *Il convento di Tsana in Abissinia*, p. 8, n° 2. – Fol. 109 v°, note amharique des redevances de Zārā et Ṣānā sur le fief du šalaqā Tafālaṭ au temps du roi Iyāsu. – Fol. 111 r°, texte juridique sur une convention entre Walda Iyasus, abbé de Ṣānā, et les Zālān «bergers» du roi. – Fol. 109 v°; fol. 110 r°-v°, en blanc.

Parchemin; 111 feuillets; 280 sur 330 millimètres; trois colonnes par page; 33 lignes par colonne; moitié du XVIIIe siècle. — [Abbadie, 68.]

211

I. Fol. 1 r°, chronologie universelle d'Abū Šākir, አቡሻክር ፡ ወልደ ፡ አቢአልከረም ፡ ጴጥሮስ ፡ መነከስ ፡ ዕብን ፡ እልመሐደብ ፡ ዘበትርጓሜሁ ፡ ወልደ ፡ ግሡዕ ፡, voir Conti Rossini, § 27. Texte peu correct. En voici deux exemples :

Fol. 120 v° (histoire du patriarche d'Alexandrie abbā Kā'ēl) : ወበእንታክቲ ፡ ዓመት ፡ በ፬፻፷ወ፩ዓመተ ፡ ድዮቅልጥያኖስ ፡ ወጽአ ፡ ኪራኮስ ፡ ንጉሠ ፡ ኖባ ፡ አህጉራተ ፡ ግብጽ ፡ ሰበ ፡ ሰምዓ ፡ ከመ ፡ ዓሠርዎ ፡ ለሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ወምስሌሁ ፡ ፲፻ጸሊማን ፡ ተጽዒኖሙ ፡ ዲበ ፡ ፲፻አፍራስ ፡ ወምስሌሁ ፡ ፻አግማል ፡ ተብህለ ፡ ከመ ፡ እሙንቱ ፡ አፍራስ ፡ ከኑ ፡ ይትቃተሉ ፡ ፈድፋደ ፡ እመስተጽዕናኒሆሙ ፡ ወቆሞሙኒ ፡ ሐፂር ፡ በአምሳለ ፡ አእዱግ ። ወሶበ ፡ ቀርበ ፡ ኀበ ፡ ግብጽ ፡ ፈነወ ፡ አብድልመለክ ፡ ወልደ ፡ ሙሳ ፡ ኀበ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ከመ ፡ ይፈኑ ፡ ኀቤሁ ፡ መጽሐፈ ፡ ሰላም ፡ ወዕርቅ ። ወባረከ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወላዕለ ፡ እለ ፡ ምስሌሁ ፡ ወሜጠ ፡ ዘእንበለ ፡ ባዕስ ፡ ወቀትል ፡ ወበእንተዝ ፡ ተፈሥሑ ፡ ወተሐሠዩ ፡ ወገብኡ ፡ ዘእንበለ ፡ ቀትል ። ወሶበ ፡ ነግሠ ፡ etc.
«Cette année, l'an 461 de l'ère de Dioclétien (= A. D. 945), vint Kirākos, roi de Nobā, contre les pays de l'Égypte, ayant appris qu'on avait

mis aux chaînes le patriarche. Il avait dix mille *soldats* nègres, montés sur dix mille chevaux; avec eux, il y avait cent chameaux. On dit que ces chevaux se battaient avec plus d'acharnement que leurs cavaliers, et que leur taille était petite, pareille à celle des ânes. Lorsque *le roi de Nubie* s'approcha de l'Égypte, ʿAbd al-Malik ben Musa manda au patriarche d'adresser au *roi nubien* une lettre amicale et pacifique. *Le patriarche* lui envoya la bénédiction, pour lui et pour les siens, et il s'en retourna sans hostilité et sans guerre. Pour cette raison, *les Nubiens* se réjouirent et furent remplis d'allégresse; ils revinrent en arrière sans livrer combat. Et lorsque régna, etc.» Voir Et. Quatremère, *Mém. hist. et géogr. sur l'Ég.*, t. II, p. 55-56; Renaudot, *Hist. patr. jac.*, p. 221 et suiv.

Fol. 122 v° (histoire du cinquante-deuxième patriarche, abbā Yosāb) : ወነበረ ፡ ፩ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵያ ፡ ዘሤሞ ፡ አባ ፡ ያዕቆብ ፡ ወሶበ ፡ ወጽአ ፡ ንጉሥ ፡ ውስተ ፡ ፀብዕ ፡ ሰደደቶ ፡ ብእሲቱ ፡ ወሰብአ ፡ ሀገር ፡ ወዓበዮሙ ፡ ጳጳስ ። ወበእንተዝ ፡ ተቀሥፉ ፡ በብድብድ ፡ ወተኃፍሩ ፡ ሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ ወኪያሁሰ ፡ ጳጳስ ፡ አብጽሐ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ወሤመ ፡ ሀየንቴሁ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጳሰ ፡ ዘእንበለ ፡ ሕግ ። ወሶበ ፡ በጽሐ ፡ ንጉሥ ፡ ዓፀበ ፡ ዝንቱ ፡ ግብር ፡ ወፈነወ ፡ ኀበ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ከመ ፡ ያስተስሪ ፡ ሎቱ ፡ ወፈነዎ ፡ ወገብአ ፡ ኀቤሆሙ ፡ ጳጳስ ። «Un métropolite d'Éthiopie avait été nommé par abbā Yāʿqob. Pendant que le roi était sorti pour aller à la guerre, sa femme et les habitants du pays l'expulsèrent; le métropolite résista. Pour cela, ils furent châtiés par la peste, et les soldats du roi furent couverts de honte. Le métropolite fut renvoyé en Égypte et on nomma à sa place un évêque, contre la loi. Le roi revint, il désapprouva cette conduite, il envoya des messagers au patriarche pour demander pardon. *Le patriarche* lui envoya des messagers, et le métropolite revint chez eux.» Comp. Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, éd. de Boulaq, t. II, p. 594; Renaudot, *Hist. patr. jac.*, p. 283.

II. Fol. 140 v°, sphère astrologique.

III. Fol. 140 v°, explications sur Ézéchiel; — fol. 144 v°, ትርጓሜ ፡ ነገረ ፡ ዕብራይስጥ ፡ ዘሀሎ ፡ ኀቡአ ፡ በመጽሐፈ ፡ ሕዝቅኤል ። «Explication des mots hébraïques difficiles à comprendre dans le livre d'Ézéchiel.»

Parchemin; 145 feuillets; 250 sur 280 millimètres; trois colonnes par page; 30 lignes par colonne; xix° siècle. — [Abbadie, 140.]

212

Histoire de l'église chrétienne et de ses hérésies, écrite en 1844, par les missionnaires catholiques. Fol. 1 r° : **በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ንቀድም ፡ በረድኤተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወንጽሕፍ ፡ ታሪክሙ ፡ ለመናፍቃን ፡ ዘተንሥኡ ፡ ዲበ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በበጊዜሁ ፡ ወተጽሕፈ ፡ ዝንቱ ፡ ታሪክ ፡ እምልደተ ፡ እግዚእነ ፡ በ፲፻ወ፰፻ ፡ ፵ወ፬ዓመት ።**

Papier; 128 feuillets; 110 sur 145 millimètres; 16-29 lignes par page; XIXe siècle; écriture européenne. — [Abbadie, 242.]

213

I. Fol. 1 r°, Baralām, l'histoire de Barlaam et Josaphat; cf. CONTI ROSSINI, § 27, et H. ZOTENBERG, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne* (*Notices et extraits*, t. XXVIII). Explicit, fol. 73 r° : « L'histoire des saints Barlaam et Josaphat est finie, dans la paix du Seigneur, amen. La fin de *la copie* arriva le jour béni de vendredi, 4 du mois de ḫedār, l'an 1233 des purs martyrs (*à lire :* 1433 = 1717 après J.-C.); que leur bénédiction couvre notre roi Dāwit (a. 1716-1721) et tous ses serviteurs! » On trouve aussi la note, déjà connue par d'autres manuscrits, d'après laquelle la version de cet ouvrage fut exécutée par ʿEnbāqom, abbé de Dabra Libānos, au temps du roi Galāwdēwos.

II. Notes sur saint Paul et ses écrits : fol. 74 r°, introduction aux Épîtres; commencement : **በስመ ፡ አብ ፡ ቀዳማዊ ፡ ዘአልቦቱ ፡ ጥንት ፡ ገባሬ ፡ ኄራት ፡ ዘባሕቲቱ ፡ ኄር ፡ ኑባሬ ፡ ሥርዓት ፡ ዘመልእክታተ ፡ መምህር ፡ ሐዋርያ ፡ ጳውሎስ ።**; – fol. 83 v°, épîtres; – fol. 94 r°, rapports des épîtres avec l'Ancien Testament; – fol. 102 r°, autre explication des épîtres; commencement : **ንቀድም ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበስመ ፡ ሀብቱ ፡ ለመቅድመ ፡ ትርጓሜ ፡ መጽሐፉ ፡ ለጳውሎስ ፡ ሐዋርያ ፡ ብፁዓዊ ።**; – fol. 107 v°, vie de Paul, commencement : **በስመ ፡ እግ" ፡ ፈጣሬ ፡ ሕያው ፡**

ነባቢ ፡ ወላዕሌነ ፡ ትኩን ፡ ምሕረቱ ፡ አሜን ። ዛቲ ፡ መጽሐፉ ፡ ለመፍቀሬ ፡ እግ" ፡ ወጸዋዒ ፡ ለመንገሌሁ ፡ ጳውሎስ ። Elle finit par une note sur la version des épîtres du syriaque en arabe; — fol. 108 r°, causes pour lesquelles Paul écrivit ses épîtres; commencement : በስመ ፡ አብ ፡ etc. ንቀድም ፡ በረድኤተ ፡ እግ" ፡ ወሀብታቲሁ ፡ በጽሒፈ ፡ ዘተረክበ ፡ ውስተ ፡ ካልዕ ፡ መጽሐፍ ፡ እንተ ፡ ኢተጽሕፈት ፡ እምኔሆን ፡ እሎን ፡ መልእክታት ፡ ወዝ ፡ ውእቱ ፡ ለመልእክተ ፡ ሮሜሰ ፡ ጸሐፉ ፡ ዝንቱ ፡ ሐዋርያ ፡ ብፁዕ ፡ ጳውሎስ ፡ ለሰብአ ፡ ሮሜ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ etc. Au dernier fol. 115 v°, il y a un አርእስተ ፡ ምንባብ ፡ ዘብሔረ ፡ ሮሜ ፡, que A. d'Abbadie expliquait «chapitres qu'on lit dans le pays de Rome», ce qui le portait à chercher une origine européenne pour cet ouvrage : ce sont «les chapitres (commencements) des leçons de l'épître aux Romains». — Fol. 115 v°, note finale, d'après laquelle le volume a été donné par un Za-Malakot au sanctuaire d'Esṭifānos (de Dāgā) : ለእሉ ፡ መጻሕፍተ ፡ በረላም ፡ ሰርዌ ፡ ሃይማኖት ፨ ወመቅድመ ፡ ጳውሎስ ፡ ልሳነ ፡ ዕፍረት ። ወሀብክዎሙ ፡ አነ ፡ ዘመለኮት ። አመሂ ፡ ዘአውፅአሙ ፡ እመቅደሰ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ሰማዕት ። ውጉዘ ፡ ይኩን ፡ ወምቱረ ፡ በሰይፈ ፡ ቃሎሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ አሜን ።

Parchemin; 115 feuillets; 320 sur 345 millimètres; trois colonnes par page; 28 lignes par colonne; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 130.]

214

I. Fol. 1 r°, Eskender, le roman d'Alexandre le Grand : texte non utilisé par E. A. Budge, *The life and exploits of Alexander the Great*, Londres, 1896, p. 259 et suiv.

II. Fol. 49 r°, notice sur Alexandre, par Abū Šākir. Non utilisé par Budge, p. 227 et suiv.

III. Fol. 55 r°, notice sur Alexandre, par Georges ibn al-ʿAmīd. Non utilisé par Budge, p. 207 et suiv.

IV. Fol. 60 r°, Sekendes, les sentences du philosophe Secundus et son histoire avec l'empereur Adrien. Texte non utilisé par J. Bachmann, *Secundi philosophi Taciturni vita ac sententiae*, Berlin, 1887; *Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus, des*

Schweigsamen, Halle, 1887; *Die Philosophie des Neopythagoreers Secundus*, Berlin, 1888.

V. Fol. 102 r°, Aksimāros, l'Hexaeméron attribué à Épiphane. Voir Ernst Trumpp, *Das Haxaemeron des Pseudo-Epiphanius*, Munich, 1888 (extr. des *Abhandl. des K. Bayer. Ak. der Wiss.*, I Cl., t. XVI, p. II).

Fol. 101 v°, fol. 137 v°, en blanc. — Propriétaire ou copiste : Bāselyos.

Parchemin; 137 feuillets; 195 sur 215 millimètres; deux colonnes par page; 20-23 lignes par colonne; xviiie siècle. — [Abbadie, 67.]

215

Fol. 1 r°, Maṣḥafa falāsfā ṭabibān, le livre des Philosophes : voir Dillmann, *Chrestom. aeth.*, p. 40 et suiv.; C. H. Cornill, *Das Buch der Weisen Philosophen, nach dem aethiopischen untersucht*, Leipzig, 1876. Les manuscrits d'Abbadie n'ont pas été utilisés dans ces éditions partielles. Voir aussi le n° 216.

Parchemin; 44 feuillets; 190 sur 225 millimètres; deux colonnes par page; 26 lignes par colonne; xixe siècle. — [Abbadie, 73.]

216

I. Fol. 2 r°, le livre des Philosophes : voir n° 215. Explicit, fol. 67 r° : «Est fini le livre des sages philosophes. Louange au Seigneur qui met ensemble toutes les choses belles, pour tous les siècles, amen. Le livre arabe a été traduit en geʿez par la bouche de Mikāʾēl, fils de Mikāʾēl évêque, pendant que le Saint-Esprit l'aidait. Que sa prière, etc.»

II. Fol. 68 r°, chronique abrégée jusqu'à la moitié du xviie siècle. Elle est précédée de la liste royale B avec ces variantes : 2. Tamāy; 5. Asābyos; 7. Abrālyos; 9. Ḥandor; 11. Awsānyā; 12. Ilālyon; 14. Bāselyos; 16. Zawārē Nebrat; 19. Ḥanṣē; 21. Agbul; 25. Nākuē; 28. Bāḥra Asged; 30. Germā Sefar; 42. Alʾadabā; 43. Alʾamidā; 48. Žān Asgad; 50. Derʿāz; 51. Akāla Wedem; 59. Talām; 61. Azur; 63. Wedemdem; 66. Degnāžan;

67. Degʿāžan. On remarquera les rapports entre cette liste et ma liste B*b*. La mention du roi Gabra Masqal est suivie de la notice de Yārēd et de Dabra Dāmo, notice qui semble établir que la liste B est originaire de ce couvent : de Dabra Dāmo elle passa à Dabra Libānos, où elle fut insérée dans les actes de Takla Hāymānot. Suivent les noms des rois postérieurs, sans aucune notice pour le XIVe et le XVe siècle (fol. 69 v°); seule, la mention du roi Zarʾa Yāʿqob est suivie du souvenir de Giyorgis et de ses contestations avec un Franc. – Fol. 70 r°, recommencent les généalogies royales avec Māḫbara Wedem, père de Agbeʾa Ṣyon, avec la même absence de renseignements pour les rois du XIVe et du XVe siècle et la même note à propos de Zarʾa Yāʿqob. Pour Baʾeda Māryām la notice est identique à celle du ms. 190, fol. 13, mais on ajoute les mots : **ወሥዕሉ ፡ ሀለወ ፡ በአትሮንስ ፡ ማርያም ፡ ዘ** (fol. 70 v°) **ውእቱ ፡ በወንጌል ።** «et son portrait existe à Atronsa Māryām, c'est-à-dire dans l'évangile»; cette addition est du plus haut intérêt. – Fol. 70 v°, récit des guerres de Lebna Dengel et Galāwdēwos contre Grāñ. Suivent les autres textes. À propos de Galāwdēwos, on atteste son amour pour les Francs. Guerres de ce roi contre l'Adal. Notes sur Mināš et sur Malak Sagad (fol. 75 r°-76 r°); ensuite, Yāʿqob, Za-Dengel et Susenyos, à la mort duquel s'arrête le texte (fol. 76 v°).

Fol. 67 v°, en blanc. – Fol. 1 r°, fol. 77 v° et fol. 78 r°, essais d'écriture.

Parchemin; 78 feuillets; 110 sur 195 millimètres; deux colonnes par page; 29-35 lignes par colonne; XVIIe siècle. — [Abbadie, 81.]

217

I. Fol. 1-3 (ajoutés, peut-être, d'un autre manuscrit qui pourrait être plus ancien), prières.

II. Fol. 4 r°, le livre des Philosophes : voir n°s 215, 216.

III. Fol. 45 r°, Serʿata Mangest, règlements du royaume, voir n° 197.

IV. Fol. 61 r°, explications amhariques du nom de Dieu, de Marie, etc.; commencement : **በስመ ፡ አብ ፡ . . . . ይሁ ፡ ቀድሞ ፡**

በነቢያት ፡ ዘመን ፡ አልነበረም ፡ ኋላ ፡ ግን ፡ ኢ" ፡ ክ" ፡ በሐዋርያት ፡ etc. – Fol. 62 r°, explication amharique de la prière de grâces, d'après Giyorgis de Gāsiçā: ትርጓሜ ፡ ነአኵተከ ፡ ዘተናገረ ፡ አባ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘጋስጫ ፨. – Fol. 63 v°, explication amharique du *Pater;* – fol. 65 r°, de la salutation angélique; – fol. 66 r°, du *Credo:* ናሁ ፡ ወጠንኩ ፡ ጸሎተ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘተናገሩ ፡ በሀገረ ፡ ኒቅያ ፡ ፫፻፲፰ርቱዓን ፡ ሃይማኖት ፨ ጸሎተ ፡ ሃይማኖት ፡ ማለት ፡ etc. – Fol. 80 v°, explication de la hiérarchie de l'église: ሥርዓተ ፡ ቤ" ፡ ክ" ፡.

V. Fol. 83 r°, prière de la Vierge au Golgotha: voir n° 47, I.

VI. Fol. 88 r°, texte magique, sans commencement, provenant peut-être d'un autre manuscrit: ...ረ ፡ አሀያሀ ፡ ሽሬሀያ ፡ ለሬሀያሀ ፡ ቅዱሳን ፡ ወስቡሃን ፡ አርከ ፡ ዱሮ ፡ ፍሎጥ ፡ ወድፉን ፡ መፍዝዝ ፡ መቅዝዝ ፡ መደንግዝ ፡ አፍዘዘሙ ፡ ወአደንገዘሙ ፡ ለገሳስያን ፡ ልብስ ፡ ወለቀታልያን ፡ ነብስ ፡ ወሰሬቅያን ፡ ቤት ፡ etc. A remarquer le remplacement de ፀ, ጸ par ዘ dans plusieurs mots.

Fol. 44 v°, en blanc.

Parchemin; 88 feuillets; 183 sur 200 millimètres. Au moins trois parties: fol. 4-44, deux colonnes par page; 18 lignes par colonne; écriture très écrasée; XVIII° siècle; – fol. 45-82, deux colonnes par page; 14 lignes par colonne; élégante écriture; XVIII° siècle; – fol. 83-88, deux colonnes par page; jusqu'à 35 lignes par colonne; bords brûlés par un incendie; écriture plus moderne. — [Abbadie, 26.]

L. — TEXTES FALASCHA.

218

Mélanges Falāšā. — I. Fol. 1 r°, incantation contre l'ophtalmie et la migraine. J'en donne la version, pour montrer les rapports des incantations Falāšā avec celles des chrétiens: «Soit béni le Seigneur! Prière pour la maladie de l'œil et de la tête, pour le croyant de Pentateuque; et médecine. Ouvre par ta salive les yeux des aveugles! Jérémie pria le Seigneur et dit: «Guéris les infirmes, dont les yeux sont malades, affligés et tourmentés!

Envoie-moi de chez toi la santé; ouvre ses yeux! De même, abbā zimu(?), ouvre les yeux!» Jérémie pria en disant : «Bēt, dālit, ṭēw, lāmid, nun.» Lampes d'or pour mes yeux! Moi, «son esclave, je pose toute ma confiance. Prière de Pryānos (Qopryānos = Cyprien?) au bienheureux et saint : Sois fort! l'œil est malade, le diable mauvais, etc.» — II. Fol. 2 r°, prières : *a.* fol. 2 r° : **ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ እስራኤል ፡ አምላከ ፡ ኵሉ ። . . . ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘእግዚእየ ፡ እግዚእየ ፡ በእንተ ፡ ስምከ ፡ መሐረኒ ። ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አዳም ፡ ወሴት ። ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ አቤል ፡ ወምሥዋዕት ።** Cf. Halévy, *Te'ezāza Sanbat*, Paris, 1902, p. 108. – *b.* Fol. 12 v°, **ሀሌ ፡ ሉያ ፡ ስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወይትሐነፃ ፡ አረፋቲሀ ፡ ለኢየሩሳሌም ።** Voir Halévy, p. 113. – *c.* Fol. 14 v° : **ይትባ" ፡ እግ" ፡ አም" ፡ እስራ" ፡ ለይኩን ፡ በጽባሕ ። ስምዓኒ ፡ ቃልየ ። በጽባሕ ፡ እቀውም ፡ ቅድሜከ ፡ ወእስተርኢ ፡ ለከ ፡** (Halévy, p. 114, etc.). — III. Extraits de visions: *a.* fol. 24 r°, d'Isaïe : **ይትባ" ፡ እግ" ፡ አም" ፡ እስራ" ፡ ራእይ ፡ ዘርእየ ፡ ኢሳይያስ ፡ ነቢይ ፡ ስማዕ ፡ ሰማይ ፡ ወአስምዒ ፡ ምድር ፡** etc. (cf. Is., 1, 2, etc.). Dans la suite, on attribue aussi un rôle à l'archange Michel; – *b.* fol. 28 v°, de Grégoire : **ዘጎርጎርዮስ ፡ ነቢይ ። ወእምዝ ፡ ይቤሎሙ ፡ መልአከ ፡ ለነፍስ ፡ አነፍስ ፡ ኢትፍርሂ ፡ እስመ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ሞገሶሙ ፡ ለጻድቃን ፡** (comp. Halévy, p. 97). — IV. Extraits et prières : fol. 30 v°, Exode; – fol. 32 r°, Deutéronome; – fol. 34 r°, Esdras et prières. – Explicit (fol. 48 r°) : **በገዝ ፡ ጸሎት ፡ ፈጸምኩ ፡ በጸጋሁ ። ወበረድኤቱ ። ይትአኰት ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ። ነፍስየኒ ፡ ወስጋየኒ ፡ በደኃሪት ፡ ዕለት ፡ መሐረኒ ፡ ለገብርከ ፡ መንክር ፡ አቡየኒ ፡ መገዛሁ ፡ ወመምሀርየኒ ፡ መገ** (?) **ዛሁ ፡ እምየኒ ፡ ኒምሀር ፡ ለዘጸሐፈ ፡** etc. — Le nom de Manker revient dans d'autres passages. — Les feuillets détachés dont parle A. d'Abbadie manquent.

Parchemin; 48 feuillets; 100 sur 125 millimètres; deux colonnes par page; 12-14 lignes par colonne; XVIIIe ou XIXe siècle. — [Abbadie, 150.]

219

Mélanges Fālāšā : I. Fol. 1 r°, prières. Commencement, fol. 1 r°, fol. 2 r°, fol. 5 r°, fol. 7 v°, fol. 9 r°, fol. 10 r°. Assez sou-

vent elles ont un caractère magique; celle du fol. 10 r° semblerait présenter presque une certaine influence européenne. — II. Visions : fol. 10 r°, d'Isaïe; fol. 11 v°, de Gorgoryos (voir n° précéd.). — III. Fol. 20 v°, Actes d'Abram, d'Isaac et de Jacob. — IV. Fol. 27 r°, prière : ይትባ" ፡ እግዚ" ፡ አም" ፡ እስራ" ፡ ወሰበ ፡ ሰርሐ ፡ ሙሴ ፡ ፋላክኤል ፡ ስምከ ፡ አደሙከ ፡ ለባሕረ ፡ ኤርትራ ። – fol. 27 v°, autre, qui, après l'invocation juive, commence : በእን ተ ፡ ስብሐት ፡ በእንተ ፡ ሐናት (?) ፡ አምሩ ፡ ስብሐትየ ። — V. Fol. 33 r°, Arde'et (voir n° 39), rédaction juive qui s'écarte des textes Littmann; les noms magiques sont donnés par le Seigneur à Moïse, etc. — VI. Fol. 38 r°, prière par laquelle Moïse se sauva de Pharaon; – fol. 48 v°, autre prière: ይትባረክ ፡ etc. የዋሀ ፡ አንተ ፡ እግዚአብሐር ፡ አሜን ፡ ሃሌሉያ ፡ ኀሩይ ፡ አግተ ፡ etc.; – fol. 50 v°, prière appelée ṣalot za'astar'i. — VII. Fol. 56 v°, vision d'Hénoch, avec de longues invocations; – fol. 59 v°, d'Isaïe; – fol. 60 r° : ከመዝ ፡ ይቤ ፡ እግዚአብሐር ፡ ልዑል ፡ ዕቀቡ ፡ ጽድቀ ፡ ወርትዓ ፡ ከመዝ ፡ ይቤ ፡ እግዚአብሐር ፡ ልዑል ፡ ዘየኀድር ፡ etc.; – fol. 62 r°, encore Gorgoryos (voir n° précéd.); – fol. 62 v°, ዘክነ ፡ ኀበ ፡ ኤርምያስ ፡ እምከርሠ ፡ እምከ ፡ አእመርኩ ፡ etc.; – fol. 63 r°: ይትባ" ፡ አም" ፡ እስራ" ፡ አምላክ ፡ ለዙሉ ፡ ዘሥጋ ፡ ወለዙሉ ፡ መንፈስ ፡ አፊት ፡ ዘፀአት ፡ ገዘውእቱ ፡ አስማቲሆሙ ፡ ለደቂቀ ፡ እስራ ኤል ፡ – fol. 63 v°, extraits du Deutéronome; – fol. 64 v°, extraits d'Esdras. — VIII. Fol. 68 r°, prière commençant : አምላኪየ ፡ ኢዓድኅነኪ ፡ አምሳኪየ ፡ እግዚአ ፡. – Fol. 75 v° : « Le livre des Falāšā a été achevé pendant le temps de Luc, le mois de ṭeqemt, dans le campement de Gondar, pendant que le roi Sāhlu (A. D. 1832-1840 et 1842-1855) gardait son palais. » — IX. Te'ezāza Sanbat, les préceptes de Sabbath, fille chérie du Très-Haut (voir Halévy, *op. cit.*) : fol. 105 r°, histoire de la création; – fol. 110 r°, sans formule eulogique : ወዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ መጽሐፈ ፡ እስራኤል ፡ በእንተ ፡ ዕበያ ፡ ወክብራ ፡ ለሰንበት ። – Fol. 119 v° : . . . ቀዳማዊ ፡ ቤገባ ፡ ውሉደ ፡ ባሮክ ፡ ውሉደ ፡ አባ ፡ በለዊ ። ቀዳ ማዊ ፡ አባ ፡ ኢርማ ፡ ዲርማ ። ወልደ ፡ አባ ፡ ሰመርቸጊን ። ውሉደ ፡ አባ ፡ አማን ። ውሉደ ፡ አባ ፡ ያዕቆብ ። ውሉደ ፡ አባ ፡ በለዊ ። ወለ ዘእንበቦ ፤ ወለዘተርጐሞ ፤ ወለዘሰምዓ ፡ ቃላቲሁ ፡ ኅቡረ ፡ ይምሐረነ ፡ እግዚአብሐር ።

Fol. 31 v°, fol. 32 en blanc. Invocations pour Bāygabbā au n° I, pour Taʿāggasan au n° IV, pour Bāwlā au n° VI, pour Semʿon au n° VII.

Parchemin; 119 feuillets; 130 sur 190 millimètres; deux colonnes par page; 22 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 107.]

220

Fol. 2 v°, Gadla Musē, actes de Moïse : mauvaise imitation falāšā des gadl chrétiens, et surtout des kidān «promesses» qu'ils contiennent. On présente ces actes comme traduits de l'arabe. — Copiste : Anānyā, disciple d'abbā Gēto. — Sur les feuilles de garde, extraits de la Genèse et figures coloriées de Moïse et d'Aaron.

Papier arabe; 8 feuillets; 170 sur 230 millimètres; 21 lignes par page; XIXe siècle. — [Abbadie, 232.]

M. — GRAMMAIRES ET DICTIONNAIRES.

221

Sawāsew : sur ce genre d'ouvrages voir Ign. Guidi, *Il Sawāsew,* dans les *Orientalische Skizzen* publiés en l'honneur de Th. Nöldeke.

Parchemin; 43 feuillets, donc 6 en blanc; 80 sur 95 millimètres; 17-18 lignes par page; XIXe siècle. — [Abbadie, 160.]

222

Sawāsew. Le même qu'au n° 221, arrangé un peu différemment pour faciliter la recherche des mots.

Papier; 332 pages; 190 sur 130 millimètres; copié à Londres pour Ant. d'Abbadie. — [Abbadie, 27.]

223

I. Fol. 1-6 v°, notes de sawāsew.

Fol. 7 r°, Sawāsew : በስመ ፡ አብ ፡ etc. ሰዋስው ፡ ዘይቤ ፡ መኻጋገርያ ። ወዓዲ ፡ ዘ ፡ መሰላል ፡ ዲበ ፡ ዘ ፡ በላይ ። Il va jusqu'au fol. 105 v°, mais la fin manque.

II. Fol. 106 r°, service du matin : ኪዳን ፡ ዘነግህ ፡, avec notes musicales.

III. Fol. 112 r°, hymne (malkeʿe) à saint Mercure : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ገብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ብሂል ። «Salut au souvenir de ton nom, qui signifie serviteur de Jésus.» – Le fol. 115 est déchiré, et la fin de l'hymne manque.

IV. Fol. 117 r°, ajouté postérieurement : invocations rimées aux saints Pierre, Thadée, Nataniel, Matthieu, Marc, Jean-Baptiste, Gabra Manfas Qedus (celles-ci commencent : ሰላም ፡ ለከ ፡ በሀገረ ፡ ንሕክ ፡ ወከብድ ፡ ገ″ ፡ መ″ ፡ ቅ″ ፡ ፀሐይ ። ዘኢከደንከ ፡ በደመና ፡ ጌጋይ ። «Salut à toi dans la ville de Neḥak [Neḥisā] et de Kabd, Gabra Manfas Qedus, soleil, qui n'a pas été couvert par le nuage du péché»), à la Croix et à saint Michel.

Fol. 5 v°, fol. 116, en blanc.

Parchemin; 119 feuillets; plusieurs écritures : 1°, fol. 1-59 et fol. 98-105, 90 sur 110 millimètres; 10-14 lignes par page; 2°, fol. 60-97 et fol. 106-114, 90 sur 100 millimètres; 2 colonnes par page; 16 lignes par colonne; 3°, fol. 117-119; 2 colonnes par page; 22 lignes par colonne; fol. 5 v° et fol. 116, en blanc; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 146.]

224

Sawāsew; les racines sont rangées par désinences; manquent le commencement et probablement les trois derniers quarts de de l'ouvrage.

Parchemin; 22 feuillets; 90 sur 145 millimètres; 24 lignes par page; XIXe siècle. — [Abbadie, 175.]

IMPRIMERIE NATIONALE.

225

Les deux parties forment un Sawāsew, dont le commencement et la fin manquent. Quelques feuillets sont détachés; les premiers et les derniers ont été endommagés par l'incendie qui détruisit la maison du liq Aṭqu, ancien propriétaire du manuscrit.

Parchemin; 76 feuillets. Deux parties d'écritures différentes : fol. 1-60; 125 sur 140 millimètres; deux colonnes par page; 17 lignes par colonne; fol. 61-76, 130 sur 153 millimètres; deux colonnes par page; 20 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 182.]

226

I. Fol. 1 v°, extrait de l'histoire d'Hérode et de son voyage chez la reine d'Égypte et le roi de Rome.

II. Fol. 3 r°, les noms des mois en copte, grec, arabe et አምሓራ፡.

III. Fol. r°, Sawāsew, sorte d'encyclopédie historique et religieuse, dont A. d'Abbadie a donné le détail. Au fol. 155 r°, date de 1788, Takla Giyorgis étant roi.

Fol. 204 r°, petit recueil de qenē ou hymnes religieuses.

Parchemin; 205 feuillets; 107 sur 127 millimètres; deux colonnes par page; 15-22 lignes par colonne; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 39.]

227

Racines geʿez rangées d'après leurs désinences, écrites à Gondar pour A. d'Abbadie sous la dictée d'un maître indigène, et assez souvent accompagnées d'une version française.

Papier; 18 feuillets, dont 6 en blanc; 135 sur 200 millimètres; deux colonnes par page au commencement, ensuite quatre; 41 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 228.]

228

Mots et formes grammaticales geʿez expliquées en amhariññā. Une note, qui précède ce Sawāsew, établit que l'auteur est le dabtarā Asaggākʰān, qui l'écrivit à Paris en 1866 (= 1859) pour Ant. d'Abbadie. Celui-ci ajouta : «Ce manuscrit est désigné par E dans mon vocabulaire amāriññā.»

Papier; 92 feuillets; 157 sur 215 millimètres; deux colonnes par page; 20 lignes par colonne; XIXᵉ siècle. — [Abbadie, 237.]

229

Fol. 1 rº, sorte d'introduction au Sawāsew, ajoutée postérieurement : ይህ ፡ መጽሐፍ ፡ ለደቀ ፡ መዝሙር ፡ ከመምሀር ፡ ይሻ ለዋል ፡ የሰዋስውም ፡ ፍናው ፡ ነው ። – Fol. 2 rº : ሰዋስወ ፡ ጥበብ ፡ «Sawāsew de la science».

Fol. 123 rº (ce feuillet et les suivants ont été ajoutés postérieurement), racines éthiopiennes rangées selon la rime, par un autre copiste. – Fol. 123 vº, sorte d'exemples de versets.

Fol. 127 rº : የአባ ፡ (nom gratté ; je crois lire Walda ou Takla Giyorgis) ባጀና ፡ ጋ ፡ የጭቋላ ፤ መቡ ፡ ለኋ ፤ በይነን ፡ ዙራ ፤ ወይ ፡ ደምብህ ፤ ዳርባ ፤ ጅዋኑ ፤ የጭቋላ ፡ ባድማ ፤ ዋንጨከፎ ፤ ዲቅዲቃ ፤ ማኸል ፡ ደርጉና ፤ ገረምቲ ፡ ዙራ ፤ ድምብላ ፡ ገደል ፤ ከረቸበው ፤ ገረምቲ ፡ ዙራ ፤ የሰኈን ፡ ባድማ ፤ ፲፬ም ፡ ጻ ፡ ዜጋ ፡ ከመይጋ ። ሊያ ሆይ ፤ አያና ፤ አባቴ ፤ ወልዴ ፤ መደብ ፡ ጀርጉ ። ዳዝቢሆን ፡ ፩ጋ ፡ የዳሴ ፡ ወኀኒ ፤ ገበያ ፤ መንገድ ፤ ባምባ ፤ አሞይ ፡ በድማ ፤ አበርጌና ፤ ጎሞ ፡ ከርከራ ፤ ጽንጇት ፡ ፍሣ ፡ ያረሰው ፤ ባምባ ፡ ማሞ ፡ ያረሰው ፤ ያበ ፡ ባድማ ፤ ኋኋጅጋ ፡ ደበሳይ ፡ ባድማ ። የአበይ (*sic*) ፡ የጋሻ ፡ እኩል ፤ ጅብ ፡ ዋሻ ፤ ጋር ፡ ለበጣ ፤ ጋሌ ፡ በር ፤ ሰረውዳ ፤ የመ ልኬ ፡ እጀታ ፤ ባ[ም]ባ ፤ የቃሎ ፡ እርሻ ፤ ፋራ ፤ ጃኒ ፡ ጉባ ፤ ምሹግ ፤ የፍዛ ፡ ባድማ ፤ እኩሌታ ፡ ፳፫ም ፡ ጻ ፡ ዜ ፡ ማሞ ፡ መልኪያ ፡ ተክሴ ፤ ጤ ፡ አኖሬ ፤ ዘወልድ ፤ መሳይት ፤ መደብ ፡ መሳይትና ፡ ልጀ ፡ ክሰስ ፤ ከዋሾ ፡ ቀረፋ ፡ ሰይጣን ፡ ባር (ou ፃር) ።

(Fol. 65 v°) የአባ ፡ //// ፩ጋ ፡ የዱራኽ ፡ ፳ም ፡
የወሮ ፡ ፳ም ፡ የዱራኽ ።

Document intéressant pour la toponymie du Nord-Ouest de l'Abyssinie; il semble viser les redevances de plusieurs personnes.

Fol. 65 v°, incantation incomplète.

Propriétaire : abuna Walda Giyorgis.

Parchemin; 127 feuillets; 170 sur 190 millimètres; deux colonnes par page; 16 lignes par colonne; XVIIIe ou XIXe siècle. — [Abbadie, 147.]

230

Fol. v°, Nagara Gāllā, petit manuel du dialecte galla du Metcha, en amhariñña : publié par Conti Rossini, *Il «Nagara Galla»*, Rome, 1904 (*Rendic. della R. Acc. dei Lincei*, vol. XIII, fasc. 11-12).

Les deux premiers et les deux derniers feuillets contenaient des actes de comptabilité et de recouvrement d'impôts, mais ils sont entamés par les rats et le relieur a coupé au moins trois lettres à chaque ligne, ce qui les rend inutilisables. – Fol. 3 v°, esquisse d'une femme assise sur une chaise, et filant.

Parchemin; 12 feuillets; 95 sur 155 millimètres; 18 lignes par page; commencement du XIXe siècle. — [Abbadie, 185.]

231

I. Fol. 1-2, deux petites bandes de papier ajoutées : documents amhariques de propriété de terre, datés l'un de l'an 7609 (*sic*) et l'autre de l'an 7267, tous les deux du temps du roi Takla Giyorgis. Au fol. 2 v°, figure de l'hostie.

II. Fol. 2 r°-fol. 6 r°, vocabulaire grec moderne-geʿez, les mots grecs étant écrits en caractères éthiopiens.

III. Fol. 10 r°, liste des patriarches d'Alexandrie, tirée du livre d'Abū Šākir, continuée jusqu'à la 14e année du roi Yoḥannes Ier. – Fol. 11 r°, liste des métropolites d'Éthiopie, jusqu'au centième, Sinodā. qui vivait la 14e année du roi Yoḥan-

nes Ier. – Fol. 12 r°, généalogie des moines, comprenant seulement les noms de Macaire, Pakhôme, Libānos, Adhāni, Abbā ʿOṣ, Beʾesē Salām et Palāndyos; le reste du folio et les fol. 12 v°-fol. 13 étaient occupés par un autre texte (probablement des notes de calendrier), qui a été entièrement gratté.

IV. Fol. 14 r°, vocabulaire arabe-éthiopien (geʿez ou amhariññā), divisé en bāb, باب, les mots arabes étant écrits en caractères éthiopiens. Enno Littmann a fait connaître des lexiques du même genre, d'après trois autres manuscrits : *Abessinische Glossen* (*Zeitsch. für Assyr.*, t. XXI, p. 50-109).

V. Fol. 58 v°, notes d'astrologie, etc.

VI. Fol. 73 r°, liste des rois d'Ethiopie jusqu'à Takla Giyorgis, Demēṭros et Salomon (= F *bis*).

Fol. 6 v°, fol. 7, fol. 8, fol. 9, fol. 10 r°, en blanc.

Parchemin; 80 feuillets; deux parties; plusieurs écritures; nombre des lignes variable. Première partie : fol. 3-39; 125 sur 165 millimètres. Seconde partie : fol. 40-80; 105 sur 165 millimètres. Plusieurs feuillets ajoutés au commencement et à la fin; XIXe siècle. — [Abbadie, 116.]

X. — OUVRAGES DIVERS.

232

I. Fol. 1 r°, Marḥa ʿewur « Guide des aveugles », nom qu'on donne à plusieurs traités de computs chronologiques; comp. Ign. Guidi, *Il « Marḥa ʿewūr »*, Rome, 1896 (*Rend. della R. Acc. dei Lincei*, vol. V, fasc. 60).

II. Fol. 7 v°, liste des patriarches d'Alexandrie, jusqu'au centième, Matthieu; – fol. 9 v°, notes sur Joseph, sur l'entrée des Hébreux en Égypte et sur l'Exode; – fol. 10 r°, extraits chronologiques de Georges, fils d'Amid, jusqu'à l'arrivée des Musulmans; – fol. 11 v°, fol. 14 r°-v°, fol. 15 r°, liste des métropolites abyssins, jusqu'au cent septième, Salāmā, au temps de rās Ali et de dédjatch Oubié.

III. Fol. 12 et fol. 13, intercalés, mais provenant d'un autre manuscrit (220 millimètres sur 270 millimètres), fin des ouvrages de Philoxène de Mabbog. Explicit (fol. 12 r°) : **መልአ ፡ ዘኅፁር ፡ እመጽሐፈ ፡ ፊልክስዩስ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜተ ፡ መጽሐፍ ፡ አኅፀረ ፡ ውእቱ ፡ ጽሕፈተ ፡ ዘዕንስት ፡ ጥቀ ፡ አውፅአተ ። ዘአልቦቱ ፡ ልማደ ፡ ዘለዝላፉ ፡ ለተናብቦ ፡ በልሳነ ፡ ዐረባዊት ፡ እምልሳነ ፡ ሰርያ ፡ ኀበ ፡ ዐረቢ ። ወከነ ፡ ፍጻሜ ፡ እምኔሁ ፡ በወርኃ ፡ ሰኔ ፡ በዐመተ ፡ ፲፻፳ወ፩ ፡ ለሰማዕታት ፡ ንጹሐን ፡ ትንብልናሆሙ ፡ ይዕቀበነ ።** (v°) **አሜን ። ወተጋደሉ ፡ እምጣነ ፡ ተክሀሉ ፡ ወማኅሌተ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለዓ″ ፡ ዓ″ ፡ አሜን ። ። አስተሐመመ ። አዕልዎ ፡ ኀበ ፡ ግዕዝ ፡ ጽሒፎ ። አቡነ ፡ ሊቀ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ ዘአዜብ ፡ አባ ፡ ሰላማ ፡ ዘእግዚእ ፡ ሰቆ ። ዘአመገበ ፡ እምታሕቴሆሙ ፡ ሰማየ ፡ ሰማያት ፡ ወዘምድር ፡ ወለእመቅ ፡ ዕመቆ ። ዘኢይክል ፡ ኃጥእ ፡ ተዳድቆ ። ከመ ፡ ንርባሕ ፡ እምኔሁ ፡ ሕቆ ። ይፀወን ፡ ኪያነ ፡ በጸሎቱ ፡ ወበስእለቱ ፡ ከመ ፡ ኢንደቆ ፡ አሜን ።** «Est achevé l'extrait du livre de Philoxène, qui a été copié jusqu'à la fin du livre. L'écrivain a beaucoup abrégé cet écrit, difficile à traduire, n'ayant aucune habitude de parler la langue arabe, en le *faisant passer* de la langue syriaque en arabe. La fin arriva pendant le mois de sanē, de l'an 1021 des martyrs purs; que leur intercession nous garde, amen! Ils (*l'auteur et celui qui fit le résumé?*) ont combattu spirituellement, comme ils pouvaient; louange au Seigneur pour toujours, amen! Celui qui se fatigua en désirant la traduction *de ce livre* en geʿez, fut le chef des évêques du midi, abbā Salāmā, soutenu par le Seigneur, qui le garda sous les cieux et dans les profondeurs de la terre, que le pécheur ne peut ébranler, afin que nous ayons en lui quelque récompense. Qu'il nous défende par sa prière et ses supplications, afin que nous ne tombions pas. Amen.» Cette note se trouve aussi, par exemple, dans les mss. 760 et 761 du Brit. Mus., et W. Wright en a donné un extrait; mais le texte complet permet d'établir que la date de 1021 des martyrs (A. D. 1304-1305) vise non la version éthiopienne, mais le résumé arabe, ou du moins l'époque à laquelle fut copié le manuscrit arabe utilisé par le traducteur éthiopien.

IV. Fol. 12 v°, chronique royale abyssine, très abrégée, à partir du temps de Sarṣa Dengel; elle continue sur le bord inférieur

de la même page, du fol. 13 r° et sur tous les bords du fol. 13 v°. Elle va jusqu'au roi Iyāsu I[er].

Parchemin; 15 feuillets; 250 sur 270 millimètres; trois colonnes par page; 21 lignes par colonne; xix[e] siècle. — [Abbadie, 136.]

233

I. Premier cahier. Fol. 1 r°-fol. 4, 15 lignes par page : explications théologiques, en amhariñña. Commencement : ይቤ ፡ አቡነ ፡ ማርቆስ ፡ ሊቀ ፡ ዘእለ ፡ እስክንድርያ ፡ ዝውእቱ ፡ ሳምናይ ፡ እም ፻ወ፯ ፡ ዘተሰይሙ ፡ እማርቆስ ፡ ወንጌላዊ ፡ እስከኒሁ ፡ በእንተ ፡ ሃይማኖት ፡ ርትዕት ፡ አመ ፡ ተስእልናሁ ፡ ብሂል ፡ ቅብዓት ፡ ትርጓሜሁ ፡ መንግሥት ፡ ነው ። ክብርም ፡ ነው ፡ እለ ፡ ተቀባ ፡ ማለትም ፡ ነገሠ ፡ ከበረ ፡ ማለት ፡ ነው ። «Notre père Marc, patriarche d'Alexandrie, le huitième des cent sept qui ont été élus après Marc évangéliste, à propos de la foi orthodoxe, lorsque nous l'interrogeâmes, a dit : «L'onction», signifie le royaume et l'honneur; «qui a été oint», signifie «il règne, il fut honoré».

II. Second cahier. Fol. 5 r°-fol. 9, 21-23 lignes par page. – Fol. 5, questions théologiques, en amhariñña : ከ፫አካላት ፡ ማን ፡ ሥጋ ፡ ለበሰ ፡ ትለኝ ፡ እንደ ፡ ሆነ ፡ አካለ ፡ ወልድ ፡ «Si tu me demandes quelle est, des trois personnes, celle qui se revêtit de chair, je dis que c'est la personne du Fils, etc.». – Fol. 9 r°-v°, table de calendrier. – Fol. 10 r°-fol. 12 r°, d'une autre écriture, 32 lignes par page, prière commençant : በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቀዳማዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ትማልም ፡ ወማዕከላዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ዮም ፡ ወደኃራዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ጌሰም ፡ ብሉየ ፡ መዋዕል ፡ ዘእንበለ ፡ ዓም ፡ ገባሬ ፡ ኵሉ ፡ ዘእንበለ ፡ ድካም ፡ ባሕረ ፡ ምሕረት ፡ ዘእንበለ ፡ ዓቅም ፡ etc. – Fol. 12 v°, en blanc. – Fol 13 r°, hymne à l'ange Phanuel : ሰላም ፡ ለከ ፡ ሰዳዴ ፡ ሰይጣናት ፡ ፋኑኤል ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እምጽርኑ ።

III. Troisième cahier, à la suite du calendrier arménien. Fol. 14 r°, en blanc. – Fol. 14 v°, Ḥasāba ṣene'et, calcul des jours fastes et néfastes de l'année (analogue au texte placé en tête du ms. 68 ancien fonds) : ሀሳብ ፡ ፀንዐት ፡ በመስከረም ፡ እስከ ፡ ፲ወ፰ ዕለት ፡ ፅንዐት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በጥቅምት ፡ እስከ ፡ ፳ወ፭ዕን

ዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በኅዳር ፡ እስከ ፡ ፱ዕለት ፡ ፅንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በታኅሣሥ ፡ እስከ ፡ ፳ፅንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በጥር ፡ እስከ ፡ ፳ወ፬ዕለት ፡ ጽንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በመጋቢት ፡ እስከ ፡ ፱እለት ፡ ፅንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በማዝያ (*sic*) ፡ እስከ ፡ ፲ወ፯እለት ፡ ፅንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በግንቦት ፡ እስከ ፡ ፳ወ፬እለት ፡ ፅንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽንጽንት ፡ በሰኔ ፡ እስከ ፡ ፲ወ፯እለት ፡ ፅንዕት ፡ ወእምዝ ፡ ጽን ፡ (fol. 15 r°), la fin manque. – Fol. 15 r°, d'une autre écriture, fragment sur la communion, Commencement : ወሰበ ፡ አቅረበ ፡ ሥጋነ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወፍጡነ ፡ ለነሢእ ፡ ሥጋሁ ፡ ቅዱስ ።

Parchemin; 15 feuillets détachés de différente grandeur; 75 à 95 sur 140 millimètres; plusieurs écritures irrégulières; entre les fol. 13 et 14 on a inséré un calendrier arménien imprimé, pour l'an 1820; XIX[e] siècle. — [Abbadie, 186.]

234

I. Fol. 1 v° (le fol. 1 r°, en blanc), notes sur le calendrier et l'astrologie. Commencement : እግዚአብሔር ፡ ፈጠረ ፡ ፯ሰማያተ ፡ ወ፯ብርሃናተ ፡ ወረሰዮሙ ፡ በፈለክ ፡ ሰማይ ፡ ወፈጠረ (ms. "ጣ") ፡ ፯አምዳረ ፡ ወ፯ዕለታተ ፡ ለለአሐቲ ፡ ዕለት ፡ በበ፩ዕለት ፡ በሙ ፡ ፲ወ፪ሰዓት ፡ ከከበሙ ፡ ለ፯ዕለታት ፡ ሌሉይ ፡ ውእቱ ፡ ወለዕለተ ፡ እሑድ ፡ ኮኸቡ ፡ ሽምሽ ፡ ውእቱ ፡ ወለዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ ቀመር ፡ ወለሠሉስ ፡ መሪኽ ፡ ወለረቡዕ ፡ አጠርድ ፡ ወለሐሙስ ፡ ሙሽተሪ ፡ ወለዓርብ ፡ ዝሑራ ፡ ወለቀዳም ፡ ዙሐል ፡ ውእቱ ። ወለዕለተ ፡ እሑድ ፡ ሙቃቲል ፡ ውእቱ ፡ ሰዓቱ ፡ ለመዓልት ፡ ወሌሊት ፡ ፳ወ፬ውእቱ ፡ ለዕለተ ፡ እሑድ ፡ ቀዳማይ ፡ ሰዓቱ ፡ ሽምሽ ፡ ውእቱ ፡ etc. «Le Seigneur a créé sept cieux et sept lumières, qu'il a placées dans la voûte céleste. Il a créé sept terres et sept jours. Chaque jour a douze heures. Les sept jours ont chacun une étoile spéciale. L'étoile du dimanche est šamš, celle du lundi est qamar; du mardi, marik[h]; du mercredi, aṭared; du jeudi, muštari; du vendredi, zeḥurā; du samedi, zuḥal, Pour le jour de dimanche, c'est muqātil. Les heures du jour et de la nuit sont vingt-quatre. La première heure du dimanche est šamš, etc.» L'origine arabe est évidente. Après deux tables de comput, on continue, fol. 3 r°, en amhariñña : እነሆ ፡ ተጀመረ ፡ ቍጽር ፡ የ፯ከዋክ

ብት ፡ የ፲፪ከዋክብት ፡ የጨረቃ ፡ etc. Ce texte semble occuper les fol. 1 v°, fol. 2, fol. 3, fol. 6.

II. Fol. 4 r°, traité de médecine, en geʿez. Le commencement manque : . . . ፌውስ ፡ ዘሀሎ ፡ በአልቴት ፡ ሀለዎ ፡ ኃይል ፡ ለዘ ውሕጠ ፡ መጠነ ፡ ፩ፍሬ ፡ ስምብራ ፡ ይዘርዎ ፡ ለደም ፡ ሩጉዕ ፡ ዘይት ረከብ ፡ በውሣጤ ፡ ከርሥ ፡ ወያወፅእ ፡ ለኵሉ ፡ ደዌ ፡ ውሣጣዊ ፡ ዘከ ርሥ ፡ ወቍረተ ፡ ዚአሁ ። ዓዲ ፡ ለሕማመ ፡ ዓይንሂ ፡ ይበቍዕ ፡ etc. « . . . il y aura santé pour celui qui engloutira le sang coagulé qui se trouve dans l'intérieur de l'estomac, tant qu'un pois chiche à semer; il éloigne toute sorte de maladies internes de l'estomac et son refroidissement. En outre, pour la maladie des yeux, etc. » Ce texte semble occuper les fol. 4 et 5; la fin a été grattée.

III. Fol. 8 r°, autre traité de médecine en geʿez et en amhariñña : መድኃኒት ፡ ዘጀርባ ፡ ደዌ ፡ የድግሣ ፡ ፍሬ ፡ ፰ቱን ፡ ከክዶ ፡ ገለባውን ፡ ነሥቶ ፡ አልሕሞ ፡ ይደቁስዋል ፡ የዚያን ፡ መድኃኒት ፡ እጇን ፡ በሶ ፡ ይጨምሩዋል ፡, etc. « Médecine pour la maladie des reins. Après avoir broyé huit fruits de degeṣṣā, et avoir recueilli et trituré de la paille, on les réduit en poudre et on y ajoute une poignée de farine d'orge grillée, etc. » Ce traité finit au fol. 9 r°; il est suivi de recettes amhariques, d'une autre main.

IV. Fol. 10 r°, notes de calendrier et computs chronologiques : ለእመ ፡ ፈቀድከ ፡ ታእምር ፡ በከመ ፡ ትበይት ፡ ወርኅ ፡ Au fol. 11 v°, se trouvait peut-être le début d'un petit traité d'astrologie.

Parchemin, 11 feuillets; 200 sur 245 millimètres; deux colonnes par page; de nombreuses ratures ont fait disparaître des colonnes entières d'écriture et rendent difficile de fixer la suite véritable du texte, qui semble être de deux mains : l'une pour les fol. 1-3, 6, 7, 10 et 11, et l'autre, les fol. 4, 5, 8, 9, qui ont été intercalés; XIXe siècle. — [Abbadie, 236.]

235

Ḥasāba ḥeg « Calcul de la loi » ou ʿAwda qamar « Tour du cycle », sorte de calendrier perpétuel.

Parchemin; 6 feuillets écrits et 4 en blanc; 205 sur 235 millimètres; trois colonnes par page; 31 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 223.]

236

Fol. 4 r°, traité pour deviner les choses futures. Commencement : **በእንተ ፡ ትወልድ ፡ ወኢትወልድ ፡ ስማ ፡ እማ ፡ ወሐመታ ፡ በበ፳ ግድፍ ፡ ፩፪ተወልድ** (!) **፡ ፫ታ ፡ ዘሰቲ** (!) **፡ ፬ዝጉሀ ፡ ማኅፀና ፡ ፳ትወልድ ።** Il est suivi, à partir du fol. 9, ou composé dans sa seconde partie, par une série de textes du même genre, qu'il est difficile de préciser et qui sont coupés par des lacunes; par exemple, fol. 9 r°, «Miroir de Salomon», commencement : **መጽሔተ ፡ ሰሎሞን ፡ ስምከ ፡ ወእምከ ፡ ወርኀ ፡ ዕለት ፡ እምኀበ ፡ አልበ ፡**; – fol. 10 r°, calcul d'Esdras, **ሐሳበ ፡ ዕዝራ ፡**, suivi d'autres ḥasāb semblables, attribués à Davit et à Naṣbin(?). – Fol. 26 r°, autre texte commençant : **ሠናይ ፡ ዝከር ፡ ከሀን ፡ ኅሩይ ፡ ዘውገ ፡ ወልደ ፡ ሕልቃና ፡ ነቢይ ፡**; – fol. 27 v°, autre texte, contenant une méthode pour deviner la victoire, composée, dit-on, par Aristote, Arṭāṭālis, pour le roi Alexandre, **እስክንድር ፡ ንጉሥ ፡ ዘልቄርኒን ፡**; – fol. 29 v°, un ḥasāba ṭabāyʿe et d'autres ḥasāb; – fol. 32 r° : **በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ መሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ ይቤ ፡ በዓለ ፡ መጽሐፍ ፡ ፩ዮናናዊ ፡ ዘስሙ ፡ አርስጣጣሊስ ፡ አንቀጽ ፡ ቀዳማዊ ፡ ትእምርቱ ፡ ለአዳም ፡** etc. «Au nom du Seigneur clément et miséricordieux! dit l'auteur du livre, un Grec appelé Aristote. Première porte (**አንቀጽ** = باب) Le signe d'Adam, etc.»; méthodes de divination. – Fol. 40 v°, méthode d'Alexandre pour trouver le chemin, **ሐሳበ ፡ እስክንድር ፡ ለሐዊረ ፡ ፍኖት ።** – Fol. 41 r°, pages ajoutées : **በእንተ ፡ ጥፍአተ ፡ ሀገር ፡** «pour la destruction du pays», et un «calcul de l'amour», ḥasāba feqer. – Fol. 41 v°, en blanc. – Fol. 42 r°, «Miroir de Salomon, à qui il fut donné par le Seigneur», autre traité du même genre, commençant : **መጽሔተ ፡ ሰሎሞን ፡ ዘወሀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ፩ዘስሙ ፡ ሐመል ፡ ስሙ ፡ ሕማሙ ፡ ጋውል ፡ እኩይ ፡ ዘይጸንሕ ፡ ሰብአ ። ይቤ ፡ ንመጽእ ፡ በአምሳለ ፡ ፀበል ፡ ወጢስ ፡**; il est suivi d'autres ḥasāb. – Fol. 46 v°, en blanc.

Fol. 47 r°, Anqaṣ za-kawākebt «Porte des étoiles», traité d'astrologie en amhariñña, commençant : **የጨረቃ ፡ ማደርያ ፡ የፀሐይ ፡ መዋያ ፡ የሌሊት ፡ የመዓልት ፡ ሰዓት ፡ ፯ ፡ ከዋክብት ፡ የሚባሉ ፡**

መጀመርያው ፡ ዘኮኦል ፤ ሙኽተሬ ፤ መሬሀ ፤ ሽምሽ ፤ ዝትሩ ፤ አጣ ርድ ፤ ቀመር ፡ ይባለሉ (*sic*) ።

Fol. 49 v°. autre traité astrologique, commençant : ይቤ ፡ ፈላ ስፋ ፡ ካህን ፡ ወነቢይ ፡ አፍኢዊ ፡ ከመ ፡ አለበዎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዐቢይ ፡ «Dit le philosophe (ou Falāsfā, employé peut-être comme nom propre), prêtre et prophète au dehors (en apparence) comme le Seigneur très grand lui avait enseigné, etc.»

Fol. 62 v°, d'une autre écriture, et ajouté après coup : ሐሳበ ፡ ዝናም ፡ ለለወርኀ ፡ «Calcul des pluies pour tous les mois». Il est suivi d'un autre texte semblable, en amhariñña.

Fol. 63 r°, Ḥasāba adbār, autre traité divinatoire.

Fol. 70 v°, prières, recettes et figures magiques jusqu'à la fin du manuscrit; l'une d'elles (fol. 72 r°) commence par la formule euchologique juive : ጸሎተ ፡ ዓይነ ፡ ምድር ፡ ይትባረክ ፡ እግዚአብ ሔር ፡ አምላከ ፡ እስራኤል ፡ etc.

D'autres textes du même genre ont été ajoutés sur les premiers feuillets. Fol. 1 r°, prière magique, commençant : ሰብሀ ፡ እስመ ፡ ረብሀ ፡ አላላዚ ፡ አላቀፋላይ ፡ ወለዚ ፡ ቀየረፌጅ ፡ አሆርጂር ። – Fol. 1 v°, ራእየ ፡ ሄኖክ ፡ «Vision d'Hénoch», autre prière magique. – Fol. 2 r°, figures magiques; au verso, autres figures et un texte magique. – Fol. 3 r°, texte divinatoire : እንቀጸ ፡ ጋላ ። ወርም ። ወአፍርንጅ ። ወቱርክ ። ወኖባ ። ፩እንቀ[ጽ] ፡ ገምዓ ። ለእመ ፡ ወዕአ ፡ ምሉዓ ፡ ሀብተ ፡ ትረክብ ፡ ሠና[የ] ፤ ለዘሉ ፡ ፍኖት ።

Parchemin; 76 feuillets; 110 sur 160 millimètres; fol. 4-33, deux colonnes par page; 24-26 lignes par colonne; le reste, une colonne par page; 20-28 lignes; XIXe siècle. — [Abbadie, 86.]

237

Première partie. Fol. 1 r°-8, 22 lignes par page; traité astrologique appelé Beruh damanā «Nuage resplendissant», conseils astrologiques pour tous les jours de l'année. Commencement: እጽሐፍ ፡ መጽሐፈ ፡ ብሩሀ ፡ ደመና ፡ ዘወሀበሙ ፡ እግዚአብሔር ፡

ለጠቢባን ፡ ሠረቀ ፡ መስከረም ፡ ፩ ፡ ኢትሑር ፡ ምሥራቀ ፡ ወትፌርሀ ፡ ርስትከ ፡ ወኢይትወሀብ ፡ «Je vais écrire le livre Beruh damanā, que le Seigneur a donné aux savants. Commencement de maskarram : 1° Ne va pas vers l'orient, crains pour ta propriété héréditaire, rien ne sera donné», etc. – Fol. 9 r°-10, autre écriture, 15 lignes par page : traité divinatoire contre les ennemis, appelé maṣḥafa mawā'i watamawā'i «livre du vainqueur et du vaincu»; commencement : በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ረዳእየ ፡ ወምእመንየ ። ወእምዝ ፡ አእምር ፡ ቀዳሚ ፡ ዘይአምር ፡ በቱ ፡ መዋዒ ፡ ወተመዋዒ ፡ እለ ፡ ይጸብኡ ፡ ወይትበአሱ ። – Fol. 11 r°, divination appelée ḥasāba Yodit «comput (ou méthode) de Judit». – Fol. 11 v°, autre, commençant: ሐሳበ ፡ ጠበይዕ ፡ ከመ ፡ ባሕቲቱ ፡ በ፱ግድ ፡ ዋልጋ ፡ በፍሬ ፡ ጸግሁ ፡ የኃድር ፡ ፪ድመት ፡ ልቡ ፡ ፀዋግ ፡ ፫ከልብ ፡ ቄቅሕ ፡ ንዋይ ፡ ፬ተዡላ ፡ ወመስጥ ፡ ዘምስ ሌሁ ፡ ኢይትአረከ ፡ Voir n° 236. – Fol. 11 v°, autre comput divinatoire, appelé ḥasāba quz. – Fol. 12 r°, autre, commençant : ስምከ ፡ ወእምከ ፡ በ፲፪ግድፍ ፡ እምኀበ ፡ አልበ ፡ ሰብእ ፡ ወስከ ፡ ፩ሠ ናይ ፡ ለነፍሱ ፡ ሽበላሁ ፡ ለሂመት ፡ ይነብር ፡ ይበልዕ ፡ ወይሰቲ ። – Fol. 13 r°, autre, appelé ḥasāba adbār «comput (ou méthode) des montagnes», voir n° 236. – Fol. 16 r°, autre: ሐሳብ ፡ በእንተ ፡ ዘይመውት ፡ ወየሐዩ ፡ «Comput pour qui mourra et qui vivra»; – *ibid.*, autre, appelé ḥasāba fenot «comput du chemin».

Deuxième partie. Fol. 17 r°-v° (2 colonnes par page, 19 lignes par colonne), recettes médicales. – Fol. 18 r°-19, fragment de sawāsew. – Fol. 20 r°, deux lignes, d'une écriture grossière, peut-être le commencement d'un traité magique. – Fol. 20 v°, en blanc.

Troisième partie. Fol. 21 r°-22 r°, fragment de prières, peut-être du même texte que le fol. 27 r°. – Fol. 22 v°-26 v°, en blanc. – Fol. 27 r°-44; 2 colonnes par page, 15 lignes par colonne: ዝማሬ ፡ ዕዝል ፡ ወዜማ ፡ ግዕዝ ፡ በዡሉ ፡ መዋዕል ፡ እምዮሐንስ ፡ እስከ ፡ ዮሐንስ ፡; plain-chant; fragment inachevé.

Parchemin; trois parties d'écritures différentes; première partie : fol. 1-16, 100 sur 120 millimètres; – deuxième partie : fol. 17-20, 100 sur 120 millimètres; – troisième partie : fol. 21-44, 90 sur 125 millimètres; fin du XVIIIe ou XIXe siècle. — [Abbadie, 189.]

238

Fol. 1 v°, esquisse d'un astronome, à genoux, observant les étoiles : style et type européens.

Fol. 2 r°, traité d'astrologie en amhariñña, traduit de l'arabe. Il est plein de mots arabes. Les phrases commencent assez souvent par les mots ይቤ ፡ ሕርምስ ፡ «Dit Hermès».

Fol. 6 v°, petit traité de cosmographie en geʿez.

Le contenu de ce recueil ne concorde pas avec la description donnée par Ant. d'Abbadie.

Parchemin; 8 feuillets; suivis de 16 feuillets de papier européen, restés en blanc; 190 sur 240 millimètres; deux colonnes par page; 33-35 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 109.]

239

Textes magiques, écrits en majeure partie d'une encre rouge qui s'est effacée, de sorte que la lecture est fort difficile. – Premier texte, presque illisible. – Deuxième texte : «Prière au sujet du charme : ǧur, aqeǧur, šer, ta'ašer.» – Troisième texte : «Noms de Salomon, avec lesquels il trouva les mauvais génies, comme les filets(?), le poisson.» – Quatrième texte : «Prière au sujet des noms du charme : za algum wa fegēn des Falāšā et des Guedālē, des Qemānt»; la première moitié, peu lisible et remplie de mots étranges, est une sorte d'invocation contre toute sorte de serāy «charme»; on y remarque la phrase : ሥራየ ፡ ጋላ ፡ ወሸንቅላ ፡ ሥራየ ፡ አገው ፡ ወዓረቢ ፡ ሥራየ ፡ ግብጽ ፡ ወኢትዮጵያ ፡ «charmes des Galla et des Šānqellā, charmes des Agaw et des Arabes, charmes d'Égypte et d'Éthiopie». — Cinquième texte : prière magique commençant : «ašgar zēgreš terrible bayāl(?) zēgārul». – Sixième texte : hymne magique : «Salut aux cheveux de ta tête, Abdallu (?) Sādor, plus large que le cèdre du Liban.» – Les différentes parties sont séparées par de grotesques figures magiques.

Rouleau de parchemin; 2 m. 48 sur 25 millimètres; XVIIIe ou XIXe siècle. — [Abbadie, 192.]

240

Prières magiques. La première, sans commencement; ensuite, une autre : በእንተ ፡ ሌጌዎን ፡ ርኩስ ፡ ዘይሰልብ ፡ ልበ ፡ ሰብእ ፡ «Pour Légion, l'impur, qui ravit le cœur des hommes»; በእንተ ፡ ለድግርትያ ፡ በጁሐም ፡ ይስድዱ ፡ ድግርትያ ፡ «Pour Ladegertyā. Par Ǧuḥam, que les Degertyā soient chassés»; በኤል ፡ ስምከ ፡ አድኅኖ ፡ እግዚእ ፡ «Par El, ton nom, sauve-le, Seigneur»; ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ውግዓት ፡ «Prière contre la pleurésie»; commencement : አለወ (?) ፡ በላሀ ፡ ንላሀ ፡ ኤድፌት ፡; autre : በእንተ ፡ ፍትሐተ ፡ ሥራይ ፡ «pour dissoudre un charme».

Rouleau de parchemin; 1 m. 27 sur 70 millimètres; xixe siècle. — [Abbadie, 193 *bis.*]

241

Le Lefāfa Ṣedeq «bandelette de justification»: voir n° 75, iv. Ces rouleaux si longs sont faits pour être suspendus dans les églises ou dans les maisons des malades, comme un remède magique.

Rouleau de parchemin; 1 m. 61 sur 115 millimètres; écriture tout à fait moderne. — [Abbadie, 250.]

242

Fol. 1 r° : በእንተ ፡ ትምህርተ ፡ ኅቡኣት ፡ ቀድሙ፡ ትትነገር ፡ አጽርሶ ፡ ፎሬ ። *Doctrina arcanorum.* Ant. d'Abbadie y a écrit : «Charme donné par M. Ferrand.» Ce tout petit livre appartient au genre de ceux qu'on porte sur soi-même comme amulette, et a été écrit pour un certain Gabra Sellāsē.

Parchemin; 16 feuillets; 25 sur 47 millimètres; 17 lignes par page; xixe siècle. — [Abbadie, 245.]

243

Mélanges. — I. Fol. 1 r°, homélie de saint Ephrem sur le jeûne, la pénitence et la prière; comp. Wright, cccxl, 11, etc. — II. Fol. 2 v° : ዜና ፡ ጥበብ ፡ ዘፊልአልሳስ (*sic*) ፡ « récit de la science du Physiologus ». — III. Fol. 8 r°-v°, une note ajoutée sur la commémoration des morts. – Fol. 8 v°, prière magique; commencement : ለጢቆን ፡ ጥኤቶን ፡ ደጬቶን ፡ ፳፪ዚ (!) ፡ በል ፡ በኀይለ ፡ ዝንቱ ፡ አስማቲከ ፡ ለእመ ፡ ነቅሀ ፡ ይኑም ፡ ለእመ ፡ ኖመ ፡ ይሙት ፡ — IV. Fol. 9 r°, extraits du Senodos : canons de saint Clément : በ፫ሰዓተ ፡ መዓልት ፡ ሴኖዶስ ፡ ዘቀሌምንጦስ ፡ ዘጸሐፈ ፡ ጴጥሮስ ፡ ረድእ ፡ ርእሰ ፡ ሐዋርያት ፡ ዘነገረ ፡ በእንተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢ″ ፡ ክ″ ፡ — V. Fol. 10 r°, histoire de Tarbinos et de sa femme Elēni, en amhariñña. — VI. Fol. 13 v°, généalogie spirituelle de Takla Hāymānot, et petite histoire inachevée de sa vie. — VII. Fol. 15 v°, explications mystiques des parties d'une église. — VI (*suite*). Fol. 18 r°, suite de l'histoire de Takla Hāymānot et de ses successeurs. – Fol. 19 r°-20 r°, successeurs et disciples du même abbé, avec ratures et des lignes en blanc; – fol. 19 v°, on apprend que Giyorgis de Gāseçā reçut l'habit monacal de Basalota Mikā'ēl, qui l'avait reçu de Iyasus Mo'a. — VIII. Fol. 20 r°, commentaire sur la Genèse, traduit de l'arabe : በስመ ፡ እግ″ ፡ መሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ ንቄጥን ፡ ጽሒፈ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘይሰመይ ፡ መምህር ፡ ዘአስተጋብእዎ ፡ ማእምራን ፡ መጻሕፍት ፡ ዘይተረጉሙ ፡ ወይሜህሩ ። — IX. Fol. 22 v°, traité commençant : በእንተ ፡ ዘበዝኃ ፡ ሢመተ ፡ አህጉር ፡ ዘንተ ፡ ሐሊይየ ፡ ለእለ ፡ ተፍርፉ (!) ፡ የሐውክኒ ፡ ሕሊናየ ፡ ወአሐሊ ፡ በእንተ ፡ ዕበየ ፡ ነገሥት ፡ ወእኃዝኩ ፡ እቄጥን ፡ እምአዳም ። Récits tirés de la Bible. Légende de la reine de Saba d'après le Kebra Nagast, légende de Menilek, etc.; – fol. 31 v°, histoire légendaire des rois de Rome, et leur parenté avec le roi David d'Israël (légende de Balthasar et d'Adrām); – fol. 33 r°, origine du roi de Midiam; – fol. 34 r°, du roi de Babylone, et autres récits tirés du Kebra Nagast. — X. Fol. 58 r°, la « Doctrine des pères saints ». — XI. Fol. 80 r°, homélie de Jacques de Saroug sur le dimanche, suivie (fol. 93 r°) d'une hymne pour le même jour, commençant:

ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምኪ ፡ ፀዳለ ፡ ምሥራቅ ፡ ወምዕራብ ፡ ሰሜን ፡ ወደቡብ ፡ ሰንበተ ፡ ክርስቲያን ። — XII. Fol. 95 r°, fragment pieux, tiré d'un ouvrage indéterminé; – fol. 95 v°, explications mystiques du monachisme, en amhariñña. Commencement : ፍል ክስዩስ ፡ ማለት ፡ መፍቀሬ ፡ አምላክ ፡ ነው ። ሥርዓተ ፡ ተባሕትዎ ፡ በጳውሊ ፡ ሥርዓተ ፡ ምንኵስና ፡ በአንጦንዮስ ፡ ተጀመረ ። ጳውሊ ፡ የባለጸጋ ፡ ልጅ ፡ ነበረ ፡ አባቱ ፡ ቢሞት ፡ ከብቱ ፡ በታላቅ ፡ ወንድሙ ፡ እጅ ፡ ኸነ ። «Philoxène signifie ami de Dieu. L'institution de la vie érémitique commença par Paul, l'institution du monachisme par Antoine, etc.» A la fin, ce traité est appelé ነገረ ፡ አበው ፡ ታሪኩ ፡ ለፊልክስዩስ ። «Discours des Pères, histoire de Philoxène.» — XIII. Fol. 99 r°, prières du matin, kidān zanageh; explications en amhariñña; – fol. 102 v°, en blanc. — XIV. Fol. 103 v°, Apocalypse de Baruch.

Propriétaire, Habta Sellāsē.

Parchemin; 108 feuillets; 155 sur 190 millimètres; deux colonnes par page; 21-28 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 247.]

244

Recueil d'images exécutées par un peintre peu habile. Au contraire de la technique habituelle des Éthiopiens, les figures représentant des mauvais génies, des ennemis, des êtres méchants, etc., sont dessinées de face et non de profil. Fol. 1-13 r°, vingt-deux illustrations du martyre de S. Georges. – Fol. 13 v°, martyre de la reine Eleskenderet. – Fol. 14 r°, Marie avec l'Enfant. – Fol. 14 v°-17 v°, les archanges. – Fol. 18 r°, Marmehnām. – Fol. 18 v°, Aboli. – Fol. 19 r°, Juste et Victor. – Fol. 20 r°, Mercure. – Fol. 20 v°, Fāsilādās (*sic*). – Fol. 21 r°, Étienne. – Fol. 21 v°, Théodore. – Fol. 22 r°, S. Georges terrassant le dragon. – Fol. 22 v°, S. Georges. – Fol. 23 r°-28 v°, les vingt-quatre prêtres célestes. – Fol. 29 r°-31 v°, les douze apôtres. – Fol. 32 r°, les saintes Masqal Kebrā et Zamada Māryām. – Fol. 32 v°, abuna Yohannes Kamā et abuna Gērlos. – Fol. 33 r°, les saintes Krestos Samrā et Enbāmerēnā. – Fol. 33 v°-35 r°, les

neuf saints. – Fol. 35 v°-37 r°, les patriarches. – Fol. 37 v°, Étienne, premier diacre. – Fol. 38 r°, abbā Sāmu'ēl qui frappe le lion. – Fol. 38 v°, saint Marc de Tormāq, un vieillard nu, avec une ceinture de feuilles, la barbe et les cheveux excessivement longs. – Fol. 39 r°, saint Joachim et sainte Anne.

Parchemin; 39 feuillets; 100 sur 115 millimètres; XVIIIe ou XIXe siècle. — [Abbadie, 113.]

245

Figures coloriées, d'un art assez grossier; leur intérêt vient de ce qu'on a voulu représenter, dans quelques-unes, des personnages historiques éthiopiens. Fol. 1 v°, l'Ascension de la Vierge; – fol. 2 r°, Davit; – fol. 3 r°, le roi Salomon; – fol. 4 r°, le roi Hézéchias; – fol. 5 r°, Josué; – fol. 6 r°, le roi Constantin; – fol. 7 r°, le roi Honorius; – fol. 8 r°, le roi Iyāsu II, ዳግማዊ ፡ ኢያሱ ፡; – fol. 9 r°, le roi Bakāffā; – fol. 10 r°, le roi Adyām Sagad, Iyāsu Ier; – fol. 11 r°, la fête du Christ, le dimanche des Rameaux; – fol. 12 r°, mort du roi Iyāsu, ዘከመ ፡ ደከመ ፡ ኢያሱ ።

Parchemin; 12 feuillets; 325 sur 365 millimètres; XIXe siècle. — [Abbadie, 248.]

O. — APPENDICE.

246

Le Futūḥ al-Ḥabašah; cf. A. d'Abbadie et Philippe Paulitschke, *Futûh el Habacha*, Paris, 1898; comp. R. Basset, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie*, Paris, 1897.

Papier arabe; 34 feuillets, dont 4 en blanc; 20 sur 23 millimètres; 26 à 59 lignes par page; XIXe siècle. — [Abbadie, 104.]

IMPRIMERIE NATIONALE.

247

Le كتاب المنقوش في المناقب للحبوش «Livre des broderies sur les bonnes qualités des Abyssins»; il est probablement un abrégé de الطراز المنقوش في محاسن الحبوش, d'Abū'l-Ma'ālī al-Buḫārī; voir Flügel, *Z.D.M.G.*, V, p. 81.

Papier arabe; 50 feuillets, dont le dernier est en blanc; 160 sur 220 millimètres; 15 lignes par page. — [Abbadie, 224.]

248

Fac-similé de l'original «en langue et caractères ilmorma, et de la version en arabe vulgaire de la Haute-Éthiopie», d'une lettre d'Abba Bağibo, roi d'Enaréa au dédjas natch Goschou, prince du Godjam. Il est suivi d'une «Traduction littérale, faite sur la version arabe, de la lettre ilmorma d'Abba Bağibo, roi d'Énaréa au dedj-asmatch Goucho, prince du Godjam, Damot et Agow» en lithographie. Documents tirés du *Bulletin de la Société de Géographie*, février 1842. — Il n'existe pas d'écriture ilmorma; A. d'Abbadie a dû être dupe d'une supercherie. — [Abbadie, 249.]

249

Les cinq premiers cahiers contiennent un abrégé de grammaire éthiopienne, rédigé en français par le P. Juste d'Urbin, sur la demande d'Ant. d'Abbadie, en 1850-1854. Le P. Juste donne les règles enseignées par les maîtres indigènes. Le sixième et le septième cahiers sont réservés à l'art épistolaire et à la poésie. Le huitième contient des poésies m a w a d d e s avec leur traduction. Voici le chapitre plus intéressant :

(Fol. 112 r°) : *Abrégé de la prosodie éthiopienne, ou quelques notions de versification et de poësie.*

Tous les savans éthiopiens sont des poëtes. Il faut savoir d'abord qu'il n'y a en Éthiopie de savans, à très-peu d'exceptions près, que les gens de l'Église, c'est-à-dire les chanoines ou chantres. Or ces chanoines

sont obligés à apprendre la poësie, car ils doivent improviser des hymnes dans l'Église tous les jours de fête et de dimanche, lorsque la charge qu'ils occupent les contraint, ou lorsque on les invite à l'honneur d'improviser une ou plusieurs de ces hymnes obligatoires. Le refus en serait une honte comme un aveu d'ignorance qu'on persifflerait partout. C'est pour cela qu'on n'étudie la grammaire en Éthiopie qu'en ordre à la poésie et que tous ceux qui connaissent bien ou mal la langue sacrée ou cette langue éthiopique dont j'ai parlé jusqu'ici, connaissent aussi plus ou moins l'art de déranger des mots, d'estropier des phrases et de dénaturer des sentiments, ce qui constitue la poésie chez tous les peuples.

La Poésie éthiopienne quoique ordinairement sacrée, elle ne l'est pas exclusivement: c'est-à-dire, quoiqu'elle ne soit guère employée hors de l'église, il n'est pas défendu de l'appliquer quelquefois à des objets profanes. On adresse des poésies aux rois et aux grands pour mendier de l'argent, etc. On emploie la poésie pour ridiculiser des abus, et pour injurier. Les éthiopiens ne sont jamais aussi jolis que lorsqu'ils composent des épigrammes.

On peut assurer que les éthiopiens ne connaissent pas le haut genre de poésie. Ils n'ont guère que le genre de la chanson. Toutes leurs poésies sont des résumés très courts; tous d'un seul couplet, de deux à onze vers. Il n'y a qu'un genre de versification, dont le couplet est de cinq vers, appellé Arkê, qui peut être composé de plusieurs couplets de suite, le seul qu'on pourrait employer dans le genre épique comme l'*ottava rima* des italiens. On l'emploie dans des sujets qui ne peuvent être résumés dans une chanson, tels que ces louanges des saints ou de mystères religieux qu'on appelle en Éthiopie **መልክዕ ፡** *figure*, *immage*, ou *hypotypose*, du sujet célébré. Ce genre trop loué par Ludolf est le plus méprisé en Éthiopie, quoiqu'il soit d'un grand usage dans les livres qu'on lit à l'église. Il n'est jamais improvisé et on ne le nombre même pas dans les genres de poésie. Excepté le rhythme, il est composé presque en style oratoire sans noblesse et sans aucune des règles qui régissent les autres genres de poésie éthiopique.

Je ne peux écrire que très peu de choses sur les règles de la versification éthiopique en m'adressant à des européens qui ne connaissent pas la musique du pays, qui la regit. Je dirai seulement qu'il n'est pas vrai que les Abyssins n'aient aucune règle de versification hors le rhythme, comme le prétend le grand Ludolf. Ils ont une musique obligée pour chaque genre de poésie, et même pour chaque vers en particulier, et ils sont très rigoureux sur la mesure des vers et sur la quantité des syllabes qui peuvent admettre ou ne pas admettre cette musique obligée. Ils sont

si scrupuleux sur cela qu'ils disent être plus supportable que le sens reste décousu, de ce que la musique soit défectueuse, ou selon leur manière de dire : il est mieux que le sens soit *brisé* de ce que la musique soit brisée, c'est-à-dire il faut faire plus attention à la mesure qui admet la musique qu'au sens lui-même.

Il est vrai pourtant que quelques vers d'un couplet peuvent en certains cas être plus longs ou plus courts selon que cette musique peut elle même s'alonger ou s'abréger; mais toujours cette liberté est-elle obligée, et la dernière partie d'un vers appelé long doit admettre la musique d'un vers court après une pause que la musique de la première partie aura rendue praticable. Pour un européen qui ne connaît pas la musique appliquée à chaque couplet et à chaque vers, il n'y a aucune autre règle que la pratique après bien d'exercice attentif, ou le *fac-similé* après avoir lu et déclamé des bonnes poésies. Je puis attester de moi, d'avoir appris à mesurer un vers ou un couplet de la poésie éthiopique presque aussi facilement qu'un éthiopien, par un long exercice à déclamer de pareilles poésies. Par cette déclamation continuelle mon oreille s'est habituée de manière que la moindre faute la choque et elle m'avertit que la musique est *brisée* et que la mesure est fausse quoique je ne me connaisse en musique ni éthiopique ni européenne.

Toutes les poésies éthiopiques sont essentiellement mono-rhythmiques. Le rhythme est retenu scrupuleusement unique dans tous les vers du couplet. C'est à tort que Ludolf dit que les rimes de la poésie éthiopique sont tout à fait dissonantes. Car cela posé, que les lettres éthiopiques soient toutes autant de syllabes, tous les vers en terminant par la même lettre terminent par là par la même syllabe qui constitue la rime. Cela est vrai aussi pour les lettres du sixième ordre qui, en musique et surtout lorsqu'elles sont en dernier lieu, se prononcent toujours vocalement, c'est-à-dire comme syllabe parfaite. Les exemples opposés par Ludolf **ሐዲሥ ፡ ክርስቶስ ፡ ንእስ ፡ ንጉሥ ፡** qu'il lit *is*, *os*, *as*, *us*, sonnent en musique *isi*, *osi*, *asi*, *usi*, en allongeant la musique et en jouant partout par la syllabe *si* qui forme la rime. Comme en français *ici*, *aussi*, *passi*, *souci* sont sans doute rhythmiques.

Voila tout ce que je peux dire ici de la versification éthiopique. Bien plus difficile en est l'art pratique lui-même. Le premier soin du poète éthiopien est de ne faire entrer dans la poésie, quelque longue qu'elle soit, qu'une seule proposition principale absolue. Le lieu où cette proposition principale est annoncée est appelé nœud ou lien. Or, il n'est pas permis de faire une poésie à deux ou à plusieurs nœuds. Il faut savoir ménager les propositions subordonnées, les complémens et les

complémens des complémens, la figure avec le figuré, etc., de manière à n'énoncer directement qu'une chose en y affichant indirectement une infinité d'autres qui peuvent y avoir un rapport quelconque. Dans les notes particulières, je ferai remarquer ce mécanisme assez difficile même pour les éthiopiens qui, en improvisant, n'ayant pas le temps de réfléchir, de peur de faire entrer deux nœuds dans leurs poésies, quelquefois elles restent sans nœuds. C'est-à-dire, elles supposent, mais elles n'annoncent rien, ce qui est encore plus blâmable, quoique de telles poésies, si elles sont adroitement dressées, en passent plusieurs inaperçues. J'en donnerai un exemple plus bas.

Il faut en outre savoir ménager la figure avec le figuré, ou, comme disent les abyssins, la «cire avec l'or». Car toutes les poésies éthiopiques sont un mélange presque continuel de figures suivies de leur figuré sans aucune liaison expresse, semblables à cette façon de dire : «David Napoléon vainqueur des philistins mamelouks». *David* et *philistins*, c'est la *cire* ou la figure; *Napoléon* et *mamelouks*, c'est l'*or* ou le figuré, dont les philistins. Ou à cette autre «Moïse le Christ sauveur du peuple d'Israël l'Église de la servitude de Pharaon le Diable». Dans une poésie assez belle selon les abyssins, le poète parle ainsi à saint Marc, en faveur de l'église romaine contre l'église copte : «Pourquoi te tais-tu Marc sur ton siège (Alexandrie) Phénemma (I *Reg.*, 1, 2 et 2, 5), privé de bénédiction et stérile[1], étant auparavant avec Rome, Anne mère d'un fils plein de sagesse... dont le semblable ne se trouve pas en Égypte, seconde Babylone et Sidone». Cependant il n'est pas essentiel d'employer toujours ces figures saillantes; on trouve d'excellentes compositions même sans ces figures hardies. Il y a des poésies belles selon le bon sens, qui coulent tout doucement et tout naturellement, où il y a tout au plus quelque antithèse ou quelqu'autre figure assez peu remarquable. Mais en général la mode du jour aime ces grossières métaphores à peu près sur le style de celles dont quelques orateurs du XVII. siècle surchargeaient leurs compositions bouffies. Au contraire ces poésies planes du temps passé sont rejetées comme des pauvretés de l'esprit, quoiqu'elles soient cent fois préférables aux sottises citées par Ludolf.

Mais tout ce que je puisse dire ici serait toujours inutile sans un long exercice fait par des exemples de tout genre. C'est pourquoi outre les exemples cités ici, j'ai tâché de recueillir d'excellentes poésies par centaines. Les amateurs de la poésie éthiopique pourront consulter mon re-

[1] Allusion au texte biblique : «Sterilis peperit plurimos et quae multos habebat filios infirmata est.» (I *Reg.*, 5.)

cueil, soit imprimé si l'on voudra bien l'imprimer, soit manuscrit s'il ne sera pas assez heureux de parvenir à faire valoir son mérite...

Il y a douze espèces de poésies. Une de 2 vers. Trois de 3 vers. Une de 4 vers. Trois de 5 vers. Une de 6 vers. Une de 7 vers. Une de 8, ou 9, ou 10, ou 11 vers. Une de 11 vers. Il y a de plus de ces compositions rhythmiques libres qu'on appelle **እግዚአብሔር ፡ ነግሠ ፡** (voir plus bas), qui ne sont pas nombrées parmi les poésies.

1. Poésie de deux vers, **ጉባኤ ፡ ቃና ፡** *congrès de Cana*, ainsi appelée parce qu'elle est ordinairement improvisée par des disciples ou écoliers qui s'assemblent dans les églises autour de leur maître comme les disciples de Jésus-Christ s'assemblèrent avec leur maître aux noces de Cana.

2. Poésie de trois vers, **ዘአምላኪየ ፡** *de mon Dieu*, appelée ainsi parce qu'on l'improvise à l'église après le chant du Psaume 62 «Mon Dieu mon Dieu, Deus deus meus».

3. Poésie de trois vers **ሚበዝኁ ፡** *quid multiplicati*, qu'on improvise après le chant du psaume 3 «Domine quid multiplicati sunt». Cette poésie ne diffère de la précédente que par la longueur de ses vers et par sa musique.

4. Poésie de trois vers **ሥህልከ ፡** *clementia tua*, qu'on improvise à l'église après la prière qui commence «clementia tua Domine», lors du sacrifice; elle est semblable aux deux précédentes, excepté le 1er vers qui a une mesure et une musique plus courte. Les étudiants emploient cette poésie pour mendier aux portes des grands.

5. Poésie de quatre vers **ስብሐ ፡ ይእቲ ፡** *gloria est*. On l'appelle ainsi parce qu'elle est improvisée après le vers du psaume 140, «gloria haec est omnibus sanctis eius», lors de la communion. Elle est toujours relative au mystère de l'Eucharistie ou de l'Incarnation.

6. Poésie de cinq vers, **ዋዜማ ፡** *belle musique*, abrégé de **ዋይ ፡ ዜማ ፡** exclamation comme si l'on disait : «oh ! quelle belle musique !» On l'emploie aux premiers vêpres d'une fête, c'est-à-dire la veille au soir appelée aussi **ዋዜማ**.

7. Poésie de cinq vers, **ዘይእዜ ፡** *du nunc*, qu'on improvise à l'église lors du sacrifice après le cantique «Nunc dimittis».

8. Une poésie ou plutôt couplet de cinq vers **አርኬ ፡** *mon ami familier*, appelée ainsi parce qu'elle revient à tout propos dans les biographies des saints, dans les prières, louanges, salutations, etc. Elle n'est

pourtant jamais employée dans un seul couplet. Il y a des prières et des louanges composées de cinquante, de cent et de cent cinquante couplets comme le Psautier de la Vierge, etc., d'un style toujours négligé. Elle n'est jamais improvisée à l'église, on y lit ou chante celles qu'on trouve écrites dans les livres.

N. B. Les genres de poésie jusqu'ici notés ne s'emploient guère hors de l'église et des sujets auxquels elles sont exclusivement destinées. C'a été pour me contenter qu'on en a écrites pour moi.

9. Poésie de six vers ሥላሴ ፡ *Trinité*. On l'appelle ainsi parce qu'on l'improvise à l'église après avoir chanté les louanges de la très-sainte Trinité, dont elle est originairement destinée à célébrer la gloire. Ludolf ne voulait pas qu'on l'appelât ainsi pour donner le nom de ሥላሴ ፡ aux compositions rhythmiques de trois vers. C'est vouloir confirmer une erreur par une autre.

10. Poésie de sept vers ዘዐዘ ፡ ዕጣን ፡ ዋዜማ ፡ *jetée de l'encens à musique courante*. On l'appelle ainsi parce qu'on l'improvise à l'église lors de l'encensement après le sacrifice ou lorsque l'encens est jeté sur la braise. C'est pour les jours fériaux et de jeûne, lorsqu'on emploie la basse musique. Cette poésie n'est jamais employée hors de l'église; elle est composée de deux couplets du même rhythme. C'est-à-dire les trois derniers vers peuvent contenir une proposition et un sentiment détachés de la première proposition, et d'une nature tout à fait différente. C'est ordinairement un compliment adressé à quelque grand homme présent ou absent, ou à quelque saint, ou à un autre objet quelconque. Voir plus bas la même poésie à haute musique.

11. Poésie de huit, de neuf, de dix ou de onze vers, መወድስ ፡ *louange*. C'est la plus noble de toutes les poésies éthiopiques. Elle est beaucoup employée par des sujets profanes, pour louer, pour solliciter, pour ridiculer, pour injurier. C'est le vrai genre de la chanson de Béranger. — Cette poésie est de huit vers lorsque le quatrième est double, c. à. d. qu'elle en contient deux dont le premier n'est pas rhythmique, et que pour cela on l'appelle በራ ፡ *teigneux*, ou plus doucement *chauve*. Elle est de neuf vers lorsque le quatrième vers est simple, c. à. d. qu'il est rhythmique au lieu d'être teigneux, et du quatrième double on fait le quatrième et le cinquième. Elle est de dix vers lorsque elle étant d'huit vers à cause du 4e teigneux on y ajoute un 9e vers et puis on repète le huitième comme refrain. Et si elle était de neuf vers elle devient de onze avec le refrain : tout cela à volonté.

12. Poésie de onze vers እጣን ፡ ዕጣኑ ፡ ሞገር ፡ *jetée de l'encens à haute musique.* On l'emploie dans les mêmes occasions que la «jetée de l'encens à musique courante» mais celle-ci est pour les jours fériaux et avec la basse musique, celle-là pour les jours solennels et avec la haute musique. On ne l'emploie guère hors de l'église, mais le dernier couplet de cinq vers appelé አሰረ ፡ ንጉሥ ፡ *vestige du roi* contient un compliment, une apostrophe, une prière etc. qu'on adresse au roi, au préfet, au chef de l'église, à quelque saint, à quelque ville, lieu, sanctuaire, etc. Il est de nécessité de faire suivre ce couplet quelqu'il soit. La matière principale doit être épuisée dans les premiers quatre vers.

Le P. Juste fait suivre des exemples nombreux, avec leurs explications. Je me bornerai à donner ceux qui me semblent plus importants pour les mœurs ou l'histoire d'un pays.

(Fol. 123 v°.) ዘአምላኪየ ፡ Du *Deus meus.* Poésie de trois vers.

ሎቱ ፤ ለወልድ ፡ ምውት ፡ አኅዘኖ ፡ አሕባለ ፡፡
ማርያም ፡ መቃብረ ፡ ሥጋ ፡ ተረክበት ፡ ድንግለ ፡፡
ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ካህን ፡ ላዕሌሃ ፡ ወይነ ፡ ንጽሕና ፡ ተከለ ፡፡

Pour le fils mort affligeant les parents
Marie, tombeau du corps, a été trouvé vierge,
Et le S[t] Esprit prêtre a planté sur elle la vigne, la pureté.

Pour entendre cette poésie il faut savoir la coutume des Abyssins, qui cherchent, s'ils le peuvent, de creuser dans les cimetières leurs tombeaux dans la terre vierge, c. à. d. où l'on a pas encore creusé, et en outre l'usage de planter la vigne sur les mêmes tombeaux. Le poète a donc voulu dire : Comme pour un fils dont la mort afflige ses parents, on trouve un tombeau dans la terre vierge et le prêtre y plante la vigne, ainsi Marie, qui a été comme le tombeau du corps de Jésus-Christ dans l'incarnation, a été trouvée vierge et le S[t] Esprit y a planté la pureté. — Nœud ተረክበት ፡ *a été trouvée.*

(Fol. 131 r°.) [ሥላሴ ፡]

ኢትምክር ፡ አርከሌዲስ ፡ ንብረተ ፡ ካህን ፡ ምስለ ፡ ካህን ፡ እስመ ፡
እምዘ ሉ ፡ ካህን ፡ ሌዋዊ ፡ ዘውስተ ፡ ደብተራ ፡ ይሄሉ ፡፡
ራትዕ ፡ አልበ ፡ ወጠዋይ ፡ ዘሉ ፡፡
ቅድመ ፡ ለወልደ ፡ ፈጣሪ ፡ እንዘ ፡ ጲላጦስ ፡ ያደሉ ፡፡

ቀያፋ ፡ አጽንአ ፡ ምክረ ፡ መስቀሉ ።
ስቅሎሂ ፡ ስቅሎ ፡ እለ ፡ ተበሀሉ ።
እሙራን ፡ ሕዝበ ፡ አሮን ፡ እሉ ።

Ne conseille pas, o Arkalēdis (=roi de l'Ethiopie très ami de la pretraille), la demeure des prêtres avec les prêtres, car de tous les prêtres lévitiques qui demeurent dans le tabernacle, — il n'y en a pas un juste, tous sont pervers. — Et autrefois, lorsque Pilate favorisait le Fils du Créateur, — Caïfe arrêta le conseil de sa croix, — et ceux qui crièrent «crucifie-le, crucifie-le», — ils étaient manifestement de la race d'Aron. Nœud **ኢትምክር ፡** *ne conseille pas.*

(Fol. 135 r°.) **መወድስ ፡** de huit vers, ou au 4[me] vers chauve.

በኑ ፡ ግዘተ ፡ ዘእምአበዊሁ ፡ ወሊቃውንቲሁ ፡ ተምህረ ፡ በዓውደ ፡
በለዓም ፡ ዓርዝ ።
ወኢተምህረ ፡ ካልአ ፡ ቃለ ፡ መጽሐፈ ፡ ሕግ ፡ እሁዝ ።
ሰላማ ፡ ተንበላታዊ ፡ እምሕገ ፡ ጥበብ ፡ አኩኑ ፡ ግውዝ ።
ምስለ ፡ ካህናት ፡ ወዲያቆናት ። ። ከመ ፡ እምእከይ ፡ ያንሥእ ፡ እብነ ፡ ዘ
የዐቢ ፡ ጋዕዝ ።
እመ ፡ በጽሐሂ ፡ ኢትዮጵያ ፡ በሕገ ፡ ጳጳስ ፡ እዙዝ ።
በትረ ፡ ደንቆርና ፤ በኢያእምሮ ፡ ወበትረ ፡ ዕበድ ፡ ይትመረጐዝ ።
ዝሰ ፡ ይትርፍ ፡ ከመ ፡ ዘሠናይ ፡ ግዕዝ ።
ጥቀ ፡ ሰብአ ፡ ምድር ፡ አዕዋፈ ፡ ያወግዝ ።

Vraiment qu'il a appris l'anathème de ses pères et de ses maîtres dans l'assemblée de Balaam, arbre, — et qu'il n'a pas appris autre parole du Livre de la Loi établie —, Salāmā mahométain affranchi (privé) de la loi de sagesse, — avec les prêtres et les diacres. Pour soulever méchamment la pierre d'une mauvaise discorde, — lorsque il arriva en Ethiopie avec la charge ordonnée d'archevêque, — il s'appuyait sur le bâton de la stupidité dans l'ignorance et sur le bâton de la folie : — mais que cela passe comme de bonnes mœurs, — non seulement il excommunie les hommes de la terre, mais encore les oiseaux !

Il faut savoir que lorsqu'on improvisa cette poésie contre l'évêque Salāmā (octobre 1854), il y avait de grands troubles en Abyssinie à cause de religion. Car l'évêque Salāmā appuyé par le pouvoir despotique de Kāsā forçait tout le monde à embrasser sa religion; et lorsque les savans abyssins le prièrent de vouloir leur permettre d'examiner publiquement dans

un concile la religion qu'il leur imposait et de consulter la Bible pour cela, il leur répondit par une excommunication solennelle, anathémizant le ciel et la terre, l'eau et le feu, les animaux et les arbres etc.; avec une proclamation du roi qui livrerait les biens des non-conformistes au pillage des soldats et leurs personnes aux chaînes.— **ምስለ ፡ ካህናት ፡ ወዲያቆናት ፡** est le vers chauve.

(Fol. 136 v°.) **መወድስ ፡** à dix vers, avec le refrain.

ገጸ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ርእየ ፡ በዐይነ ፡ ሐሰት ፡ አኃዜ ፡ ነፋሳት ፡ ኵሎን ፡ በ
መሥገርት ፡ ነአዊት ።
ወእንበለ ፡ መጠን ፡ ሐሰወ ፡ በቃለ ፡ ዕበደ ፡ ግርምት ።
ሰሐቀ ፡ ወሰለቀ ፡ ለአድያም ፡ ኵሉ ፡ ወለደብር ፡እምጥንት ።
እስከነ ፡ ይከውን ፡ በአማን ። ። እስመ ፡ ተውህበቶ ፡ ጥቀ ፡ ሀብተ ፡ ቀዳሚ
ት ፡ ሐሰት ።
ውዱድ ፡ እንዘ ፡ ውእቱ ፡ ለርእሰ ፡ ዚአሁ ፡ ትህት ፡ በአምሳለ ፡ ካህን ፡
ያሌዕላ ፡ በሐሊበ ፡ ትምህርት ፡ ከመ ፡ ፀግበት ።
ወእመ ፡ ቢጸ ፡ ይበልእ ፡ በቃለ ፡ ሕሳዌ ፡ ሐሞት ።
አፉሁ ፡ ለእመ ፡ ረስሀ ፡ ሐፀበ ፡ ሐሜት ።
ወእንዘ ፡ በጥቃሁ ፡ ይሄሉ ፡ ማየ ፡ ሰሊሞን ፡ ስብሐት ።
አፉሁ ፡ ለእመ ፡ ረስሀ ፡ ሐፀበ ፡ በሐሞት ።

Il a vu le visage de Théodore[1] par l'œil du mensonge, le preneur de tous les vents dans ses filets chasseurs; — et sans discrétion il a menti par la parole d'une folie étrange; — dérision et raillerie aux limitrophes, comme auparavant à la paroisse, — jusqu'à ce qu'il devienne en vérité. Car il lui a été donné abondamment le don de l'ancien mensonge, — et étant inépuisable il rehausse sa pauvre tête comme un savant et comme si elle était pleine du lait de la doctrine. — Et lorsque il dévore son prochain par la parole du mensonge, le fiel, — si la bouche reste souillée il la lave avec la calomnie. — Quoique à son

[1] Une tradition populaire dit qu'il y a un roi appelé Théodore, caché comme Hénoch et Elie, qui doit venir et régner sur l'Éthiopie, et sur Jérusalem, et sur tout le reste de la terre, qui est peu de chose dans la tête des Abyssins. Or, un charlatan, en voyageant dans le royaume de Soa, dit en revenant d'être arrivé jusqu'au palais où Théodore se tient caché. Le poète, qui est de mes amis, après avoir écouté ce mensonge et beaucoup d'autres (il dit avoir vu une corne de vache longue dix coudées, une peau de brebis dont la laine avait quatre coudées et demi de long, etc.), le raille par cette jolie poésie. [Note du P. Juste.]

côté il ait l'eau de Siloé, la louange, — si sa bouche reste souillée il la lave avec la calomnie.

(Fol. 139 r°.) [ዕዝል ፡ ዕጣኒ ፡ ሞገር ፡]

እግዚአብሔር ፡ ጸውዓ ፡ እምነ ፡ ገሊላ ፡ አንስተ ፨
ወእምነ ፡ ሰማይ ፡ ቀጸበ ፡ መላእክተ ፨
በሌሊተ ፡ እሑድ ፡ በትንሣኤሁ ፡ ከመ ፡ ይኩንዎ ፡ ሰማዕተ ፨
ቅድመኒ ፡ በጊዜ ፡ ሞተ ፨
ሰጠቀ ፡ ኰኵሐ ፡ ወመቃብረ ፡ ከሠተ ፨
ከመ ፡ እምርኁቅ ፡ ያስስል ፡ ሐሜተ ፨

ብርተ ፡ ሊባኖስ ፡ ጽኑዕ ፡ ኢያሱ ፡ እንበለ ፡ ያትሉ ፡ ወዓልተ ፨
ያመዘብር ፡ ነግሀ ፡ ባሕቲቶ ፡ ዘአፅራሪሁ ፡ አረፍተ ፨
ጥቅመ ፡ ኢያሪኮስ ፡ ዘነሠተ ፨
ዖደ ፡ ሰብዐተ ፡ ዕለተ ፨
ወበፃዕር ፡ ቀተለ ፡ ነገሥተ ፨

Dieu appella les femmes de la Galilée — et dans le ciel il fit signe aux anges, — la nuit du dimanche dans sa résurrection, afin qu'ils lui servissent de temoins. — Et auparavant, au moment qu'il mourut, — il rompit les rochers et ouvrit les tombeaux, — afin d'éloigner de soi les soupçons (la calomnie contre sa mort et sa résurrection miraculeuse).

Josué fort comme l'airain du Liban sans se faire suivre par ses domestiques, — détruit de bon matin, étant seul, les murailles de ses ennemis. — Mais celui qui détruit l'enceinte de Jéricho, — tourna sept jours, — et avec peine tua les rois.

Ce dernier couplet est adressé au roi de l'Éthiopie dit Iāsu ou Josué. Le poète fait comparaison entre le successeur de Moïse et le roi de l'Éthiopie; celui-ci, plus puissant que l'ancien Josué, vaincut les ennemis étant tout seul, tandis que pour expugner Jéricho le premier en dut faire le tour sept jours.

Comp. Ign. Guidi, «*Qĕnē* » *o inni abissini*, Rome, 1901 (*Rend. della R. Acc. dei Lincei*, t. IX, fasc. 8); *Di alcuni inni abissini* (*Riv. degli studi or.*, I, p. 217 et suiv.).

Sur le P. Juste d'Urbin, voir Francesco Tarducci, *Il padre Giusto da Urbino, missionario in Abissinia e le esplorazioni africane*, 227 pp., Faenza, 1899; et Giovanni Sforza, *Un Lucchese compagno*

del P. Guglielmo Massaia in Africa (*Mem. R. Acc. Scienze* de Turin, 2e série, vol. LXIV, n° 1).

Papier; 7 cahiers in-4° de 40 pages chacun; un huitième cahier, de format plus petit. — [Abbadie, 216.]

250

Introduction et commencement du dictionnaire éthiopien-français-amhariñña, compilé par le P. Juste d'Urbin, en Éthiopie, en 1850-1855.

Papier; trois cahiers in-4°. — [Abbadie, 217.]

251

Mélanges d'Abbadie. Croquis géographiques (fol. 1-10, 73, 81, 111-135); – notes lexicographiques sur la langue awĭñā (fol. 11 r°); – recueil de qenē en langue geʿez (fol. 11-14); – notes lexicographiques sur la langue tĭgrāy (fol. 15-20 r°; numéros des mots, de 1740 à 1937). Le tout de la main d'Ant. d'Abbadie. — Fol. 21-110, en blanc.

Papier européen; 137 feuillets; 210 sur 345 millimètres. — [Abbadie, 218.]

252

En examinant le numéro précédent, et dans la même boîte, j'ai eu le plaisir de découvrir les carnets de voyage d'Ant. d'Abbadie, dont on ignorait l'existence. Notre n° 251 est le huitième de ces carnets.

Il y en a seize autres qui, depuis mon départ de Paris, ont reçu une numérotation spéciale dans la collection. Il est très difficile de donner une analyse détaillée du contenu de ces cahiers; la matière peut changer à chaque page; quelquefois, la même page présente plusieurs sujets. Ils constituent un véritable trésor de notes géographiques, historiques, ethnologiques, philologiques, prises par le savant voyageur pendant son séjour en Abyssinie.

Il est bien à regretter que, de son vivant, il n'ait pas publié ces collections, qui auraient fait avancer très sensiblement nos connaissances sur l'Éthiopie. Même soixante-dix ans après le voyage de d'Abbadie, elles contiennent encore beaucoup d'inédit et de nouveau. Je viens de commencer la publication des matériaux sur les langues couschitiques, que j'ai copiés ou fait photographier: voir *La langue des Kémant en Abyssinie*, Vienne, 1912; – *I Mekan o Suro nell' Etiopia del sud-ovest e il loro linguaggio* (*Rend. R. Acc. Lincei*, Rome, 1914); – *Studi su popolazioni dell' Etiopia* : V. *Appunti di lingua gonga*, Rome, 1914); d'autres études vont paraître, notamment sur l'awiyā, le gurāgē et le dawāro.

Voici quelques notes sur ces cahiers, en suivant leur numéro d'ordre dans la collection de la Bibliothèque :

N° 265 (1er cahier, 18 août-1839-21 juin 1843). Notes de géographie et d'ethnologie, nombreuses sur les Saho, les Afar et les Somalis. Copie (p. 102) des inscriptions sabéennes de Yeha. — 184 feuillets; 130 sur 190 millimètres.

N° 266 (2e cahier, 22 juin 1843-7 avril 1845). Notes de voyage, index donné par l'auteur: *adabābāy,* 40, 41, 44; – agriculture, 2, 38, 86; – animaux, 17, 19, 49, 75; – *eč̣āgē bēt,* 42, 52, 53, 56, 57; – caravane, 13; – dawāro, 82; – églises, 69; – ethnologie, 45, 71, 117, 180; – esclaves, 48, 131; – falāšā, 58, 64, 83, 122, 123; – gāllā, 5, 19, 76, 120; – haminā, 23, 24; – journal, 2, 6, 7, 8, 10, 14, 15, 20, 21, 35, 85, 89, 95, 99, 100, 102, 105, 108, 110, 111, 114, 124, 125, 128, 130, 135, 137, 138, 140, 142, 147, 149, 150, 153, 154, 181; – littérature éthiopienne, 25, 88, 172; – lois coutumières, 43, 57, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 75; – maladies, 111, 133, 180; – météores, 9, 34, 42, 52, 74, 115, 119, 123, 136, 143, 155, 171; – noms de lieux, 28, 29, 30, 31, 32, 50, 59, 79, 94, 156, 162, 166, 167, 179; – notes reprises, 26; – notices et trad., 26; – ĕnāryā, 51, 84; – philologie, 22, 47, 81, 113; – prix, 78; – religion, 87, 77, 173; – renseignements oraux, 1, 13, 27, 39, 67, 70, 75, 80, 90, 96, 104, 107, 109, 112, 116, 118, 134, 157; – sĕdāmā, 4, 46, 101, 106; – souvenirs de négociation, 16, 129; – usages, 80; – yammā, 72; – yawoš, 12; - azimuths, 96, 97, 126, 127, 144, 145, 152, 158, 159, 160, 161, 168, 169, 176, 177; – agaw, 146; – bibliothèques éth., 163, 164, 165; – canevas, 39, 172,

178; – comparaisons des noms de lieu, 91; – distiques amhariññā, 141; – livres achetés, 148; – notes historiques, 150, 153; – occultations et comptes, 151; – saho, 132; – tableau des langues, 103. — 93 feuillets; 130 sur 190 millimètres.

N° 267 (3ᵉ cahier, 20 avril 1845-2 octobre 1848; à Umkullu). Mélange de notes de tout genre. On remarquera : p. 2-3, distiques amhariññā; – p. 8, petite collection de mots en langues gāmĕllā, hārūro, ärā, etc.; – p. 281-282, autres distiques et proverbes amhariññā; – p. 273, 281, copie des inscriptions d'Aksoum. — 291 pages; 130 sur 190 millimètres.

N° 268 (4ᵉ cahier, 1839-1848). Observations topographiques et magnétiques. — 28 feuillets; 130 sur 190 millimètres.

N° 269 (5ᵉ cahier, probablement 1870). P. 1-3, la lettre aux Falāšā, envoyée par M. Luzzati, de la communauté juive de Padoue, et datée du 29 juillet 7353 du monde. Commencement : ዛቲ ፡ ጦማር ፡ ዘተፈነወት ፡ እምኅበ ፡ አጌብገዝ (?) ፡ ወልዱ ፡ ለሳሙኤል ፡ ዳዊት ፡ ወገብሩ ፡ ለእምላከ ፡ እስራኤል ፡ ትብጻሕ ፡ ውስተ ፡ እዴሁ ፡ ለአባ ፡ ይስሐቅ ፡ ትሩፈ ፡ ምግባረ ፡ ጥበብ ፡ ወጽድቅ ፡ ዘውእቱ ፡ ይኄንኖሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ አኃዊነ ፡ ፈላስያን ፡ ዘብሔረ ፡ ኢትዮጵያ ።. Douze questions sur leurs pratiques; à la fin, demande de renseignements sur les Qemānt: ተዘነወ ፡ በኀቤነ ፡ ከመ ፡ በኀቤከሙ ፡ ፈላስያን ፡ ካልአን ፡ ዘይሰመዩ ፡ ቅማንት ፡ ወከመ ፡ በሙ ፡ አፊተ ፡ ሙሴ ፡ ወከመ ፡ ትትቄየምዎሙ ፡ እንዳዒ ፡ በጽድቅ ፡ ውሉደ ፡ እስራኤል ፡ ኢኮኑ ፡ ልሳኖሙአ ፡ ፩ምስለ ፡ ልሳንከሙ ። Le reste est occupé par un lexique tĭgrāy-français, 1740 mots, jusqu'à la lettre ወ (cf. notre n° 251). — 70 feuillets; 160 sur 230 millimètres.

N° 270 (6ᵉ cahier). Il a pour titre «Divers vocabulaires éthiopiens». Sur le fol. de garde, fac-similé de la copie Rüppel de l'inscription d'Ezānā. On y a mis cet index : Vocabulaire qemānt, 162-184; – vocabulaire geʿez, 1-24, 28, 61, 85, 192-198 (mais c'est plutôt du tigrāy que du geʿez); – prières falāšā, 25-28; – listes des rois et notes historiques (assez souvent sténographiées), 135-137, 129, 130, 131, 133, 134, 137, 158-159, 161, 186-191, 199-202; – calendrier, 30, 35, 36; – dabdābi amāriññā, 32; – qĭnē, 32-34; – vocabulaire amārĭññā, 47-74, 202-253, 255, 256; – vocabulaire

dāwro, 75-101; – vocabulaire yammā, 75, 76, 78, 80, 81, 84, 102, 104; – vocabulaire yambo, 106; – vocabulaire gimirā, 106-113; – recherches awĭñā, 137-142, 152-155; – noms kāfaččo, 143; – phrases awĭñā, 156; – rimes amārĭññā, 157, 159, 160, 202, 253; – bêtises amārĭññā, 158. Les dernières pages, occupées par des croquis topographiques. — 254 pages; 200 sur 310 millimètres.

N° 271 (7e cahier). Matériaux linguistiques et observations géographiques. Table des matières, d'après A. d'Abbadie : additions au vocabulaire ilmormā, 179-182, 184, 138, 264; – calculs astronomiques et géodésie, 14-18, 20, 21, 30-35, 50, 56, 61, 62, 135, 139, 150, 187-191, 195, 197, 218-222; – calculs hypsométriques, 57, 137, 189, 222, 263; – texte geʿez (traité de divination), 19, 22-29; – glanes en dawāro, 51; – glanes en ilmormā, 134; – glanes en kambātā, 138; – glanes en sĕdāmā, p. 52; – racines geʿez, 36-50; – verbe en mohār, 13; – vocabulaire dawāro, 58, 59, 62-87; – vocabulaire gätzāmbā, 1-13, 140-149; – vocabulaire kämbātā, 88-111, 136, 188; – vocabulaire mēkān, 149, 151-177; – vocabulaire mohār, 1-13; – vocabulaire sĭdāmā, 112-133; – vocabulaire khasy (wāryā), 151-160, 163-177, 180, 192-194, 195, 198-217; – vocabulaire čaḫā gurāgē, 223-252; – calculs astronomiques, 252-261, 265. — 138 feuillets; 130 sur 190 millimètres.

N° 272 (9e cahier, de l'an 1839 à l'an 1848). Notes sur le voyage de Combes et Tamisier, d'après les remarques de Walda Kiros, natif du Schoa, et de Gabra Egziʾabeḥēr, natif de ʿAdwā; observations et relevés astronomiques; extrait de l'étude de Rödiger sur les inscriptions d'Aksoum, etc.[1]. P. 34-37, lettres du roi Sāhla Dengel, de l'eččāgē Māḫṣanta Mikāʾel supérieur de Dabra Libānos, de ras ʿAli, de dédjatch Oubié et de dédjatch Kenfou au roi Louis-Philippe. — 94 feuillets; 111 sur 117 millimètres.

N° 273 (10e cahier). Notes géographiques et linguistiques. Noms de lieu du Tigré, p. 1-2; – Gondar, 3-5; – mots gāllā, 5-34; – chanson gāllā, 35; – grammaire gāllā, 35-37. – Lexique saho, 38-85, assez souvent seulement quelques lignes par page. – Notes de lexique amhārĭññā, etc. : p. 126, la lettre de Bagibo, roi d'Enārya, au dédjatch

[1] On y trouve une des plus jolies chansons galla.

Goscho, gouverneur du Godjam, texte galla et version arabe. — 94 feuillets; 110 sur 117 millimètres.

N° 274 (11e cahier). Mélanges linguistiques. Mots somali, p. 1-4, 6-31; – sawāhili (souahéli), 5; – saho, 30, 34-38, 40, 41, 44, 46, 47, 49, 50, 52-54, 60, 61, 65-83, 90, 91, 110, 111, 112-119; – proverbes et textes saho, 4-89, 92-103, 112-117; – mots ʿafar, 32-48, 58-67; – mots kāmtĭñā, 121-170. — 89 feuillets; 110 sur 170 millimètres.

N° 275 (12e cahier). Mélanges linguistiques. Table, d'après Ant. d'Abbadie. Charme et lettre, p. 5-6; – proverbes amhārĭññā et tĭgrāy, 1, 2, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 77, 78, 61; – proverbes awĭñā, 161-162; – proverbes gāllā, 39, 40, 41, 42, 73, 74, 115, 116, 119-126; – proverbes tĭgrāy, 169, 170, 177-178; – lexique awĭñā, 13-38, 118, 155-160, 163-168, 171-175; – lexique kuārasā, 43-72, 75; – lexique gāllā, 79, 114, 117; – lexique sĕdāmā, 127-154. — 92 feuillets; 110 sur 170 millimètres.

N° 276 (13e cahier). Mélanges linguistiques. Glanes en langue tuftē (galla du Hadyā), p. 1; – copie d'une des grandes inscriptions d'Aksoum, 2; – lexique bilīn, 7-48, 46-49; – commencement d'un lexique tĭgrāy, qui s'arrête au commencement, *danšalā* «habile», *ṭabbib* «ouvrier». — 57 feuillets; 110 sur 170 millimètres.

N° 277 (14e cahier). Mélanges linguistiques. P. 1, chanson tĭgrāy, composée par un nommé Ghédéla, ገደላ፡ de l'Égghéla Goura, contre le riche prêtre Mŏbāʾ de ʿAddi Nefās (Ḥamāsēn); – 3-12, et, dans la suite, col. 13-69, lexique du dialecte saho des Irob d'Alitiéna; – col. 70-106, notes de grammaire geʿez; – 108-131, 134-143, 148-151, 156-159, 176-179, 182-197, matériaux kemānt; – 132-133, 144-147, 152-155, 172-175, 200-225, 238-239, lexique kāfā ou kaffa (ailleurs, sĭdāmā); – 170 mots tĭgrāy; – p. 180-181, mots šenāššā; – col. 226-237, 240-245, 252-256, 262-273, 279-289, 296-300, 316-321, matériaux pour un lexique ḫamtĭñā; – 246-251, 257-261, 274-278, 290-296, 301-308, 311-315, lexique bāryā (*nārā*); – 309-310, verbe saho. — 85 feuillets; 110 sur 140 millimètres.

N° 278 (15e cahier, Jérusalem, 29 avril 1849). Renseignements sur le pays des Gouraghé, p. 1 et 3; – ensuite 30 pages de mots tĭgrāy, jusqu'au fol. 37, le 38e étant en blanc; – enfin, 17 pages de renseigne-

ments sur les mœurs, les croyances, etc. Le tout écrit sur une seule page. — 59 feuillets; 130 sur 190 millimètres.

N° 279 (16e cahier). Notes de voyage et notes linguistiques. Notes de voyage de tout genre, sur les choses arabes et éthiopiennes, 1-156; – p. 158-352 en blanc; – à la fin, 4 pages de mots somali, 2 de mots saho, 6 de mots amharĭññā. — 182 feuillets; 100 sur 200 millimètres.

N° 280 (17e cahier). Notes de voyage et observations topographiques. Les 4 dernières pages regardent les tribus Assaorta. — 175 feuillets dont les fol. 42-171 inclus entièrement en blanc.

[Abbadie, 265-280.]

---

[253]

Depuis que je l'ai examinée, la collection d'Abbadie s'est enrichie de quelques autres numéros, ayant la même origine. Les numéros de 257 à 264 représentent des copies des matériaux linguistiques contenus dans les cahiers de voyage, et M. Chaîne en a donné le détail. Ainsi que j'ai pu le constater par quelques comparaisons que j'ai eu l'occasion de faire, ces copies ne sont pas toujours satisfaisantes.

Les nos 254, 255 et 256 forment un seul recueil de documents, pièces de tout genre, extraits, lettres, etc., rapportés par les deux frères d'Abbadie de leur séjour en Ethiopie, ou reçus plus tard, ou transcrits d'autres manuscrits de la collection que nous venons d'examiner. A remarquer dans le n° 254, fol. 18-23, une chronique des événements qui se passèrent en Abyssinie en 1844-1846; fol. 338-341, une autre des événements de 1847-1848; et, fol. 338-341, un rapport sur l'expédition du roi Ménélik en 1874.

Les nos 251 et 252 semblent présenter un intérêt particulier. Le premier (118 pages, 180 sur 240 millimètres) contient un recueil de traductions (catéchisme, prières, extrait de l'histoire de Job) en langue kāfā, accompagnées assez souvent d'une traduction latine : ces traductions ont été faites par le missionnaire

IMPRIMERIE NATIONALE.

italien Cesare di Castelfranco et par deux de ses assistants indigènes, Yāʿqob Ḫaylu et Negusē Dimbei, en 1859-1860. L'autre contient la version (due, peut-être, au missionnaire savoyard Léon des Avanchers) de la bulle *Ineffabilis Deus*, de Pie IX, en langue galla.

Le n° 253 est composé de trois rouleaux de prières magiques.

Enfin, on a ajouté à la collection l'autographe d'Ant. d'Abbadie, donnant la description des n°s 1-192 de ses manuscrits (n° 281), et les fiches de son *Dictionnaire de la langue amariñña*, Paris, 1881 (n°s 282-283).

[Abbadie, 251-256, 257-264, 281, 282-283.]

L'ATTITUDE
DE L'ISLAM PRIMITIF
EN FACE DES ARTS FIGURÉS[1],

PAR

HENRI LAMMENS.

I

Si de nos jours il existe de par le monde une croyance religieuse hostile aux monuments figurés, c'est sans contredit l'islam. Cette hostilité remonte-t-elle à Mahomet? Le Prophète arabe se montra-t-il un farouche iconoclaste, comme le prétendent à l'unanimité les historiens de l'art? Je voudrais brièvement développer mes doutes à cet égard, *en limitant la discussion au premier siècle de l'hégire.* Si pendant cette période, capitale dans l'évolution islamique, nous échouons à découvrir une doctrine ou simplement des préjugés nettement iconoclastes, nous aurons le droit de conclure que l'opposition aux images n'appartient pas à l'enseignement de l'islam primitif. Nous ne songeons donc pas à rouvrir la discussion relative à l'interdiction des images chez les musulmans, mais à examiner si cette défense est antérieure au second centenaire de l'hégire.

Commençons par ouvrir le Qoran, dépositaire autorisé des

[1] Communication faite au III[e] Congrès archéologique de Rome, octobre 1913, sous le titre, légèrement modifié ici pour plus de clarté : *Les arts figurés au premier siècle de l'islam.*

pensées, écho fidèle des aspirations du Maître. Ce recueil respire partout le monothéisme le plus intransigeant : « Il n'y a de dieu qu'Allah ; Allah ne connaît ni égal ni associé; entre lui et l'humanité point d'intermédiaire. » Plus de la moitié de cet écrit est consacré à développer ces considérations, où la rudesse du ton, la dureté de la pensée le disputent fréquemment à la monotonie du style et au vide du raisonnement. Par la vigueur de l'affirmation, par sa répétition automatique, l'argumentation est destinée, dirait-on, à agir mécaniquement.

Étrange phénomène! Cet abondant et infatigable prédicateur du plus rogue monothéisme se montre d'une sécheresse, d'une apathie déconcertantes au sujet des idoles. C'est tout juste s'il condescend à les mentionner une dizaine de fois. Mais dans ces brèves mentions, pas la moindre allusion au paganisme arabe; tout se réduit à des réminiscences de l'Ancien Testament, de l'histoire d'Abraham surtout, un de ses modèles préférés[1]. La polémique de ce patriarche avec les idolâtres, notre édition du Qoran l'a conservée en plusieurs rédactions parallèles, brouillons plus ou moins achevés, exécutés sur un canevas commun. Ces redites oiseuses réduisent de moitié la dizaine de passages où l'auteur daigne se souvenir des images cultuelles. Comme chiffre, c'est pauvre, on en conviendra, surtout si on le compare à la copieuse polémique des Pères de l'Eglise contre les idoles.

Le champion arabe du monothéisme ne fait pas aux idoles l'honneur de les prendre au sérieux; il refuse, dirait-on, de se battre contre des moulins à vent. Cette constatation nous donne dès maintenant l'impression de deux sociétés bien distinctes. Le danger des idoles n'a pas paru avec la même netteté à Mahomet qu'aux apologistes chrétiens. Le milieu où

[1] Qoran, *6*, 74; *7*, 134; *14*, 38; *21*, 53, 58; *22*, 31; *26*, 71; *29*, 16, 23.

vécut le Prophète ne rappelait en rien la civilisation gréco-romaine, témoin du plus merveilleux épanouissement qu'ait atteint l'art de la sculpture.

Cette différence s'accuse jusque dans la langue. Pour les représentations figurées, le vocabulaire du Qoran connaît en tout trois termes — deux au moins sont d'origine étrangère — *ṣanam, waṯan, timṯāl* [1]. Encore n'est-il pas facile d'établir si dans chaque texte qoranique, pris en particulier, on vise des idoles proprement dites, images ou sculptures, excepté pourtant dans le cas d'Abraham [2].

A la suite des musulmans, nous avons pris l'habitude de considérer le Qoran comme une prédication universelle, aspirant à la conquête spirituelle de l'univers. Absorbée par des réalisations moins idéales, entraînée dans le tourbillon des conquêtes, des *fotoūḥ* ou *maġāzi*, la première génération islamique ne paraît pas avoir partagé, ou du moins affiché, cette conviction. Autrement les anciens polémistes chrétiens — nommons le très averti saint Jean Damascène — auraient-ils pu confondre la religion qoranique, sa dogmatique fruste, avec une hérésie ordinaire?

Quoi qu'il en soit, les aspirations mondiales prêtées à l'islam naissant nous semblent une conception déplorable, à cause des conséquences erronées qu'elle entraîne, entre autres dans

[1] Cf. Fraenkel, *Aram. Fremdwörter*, 271-274.

[2] Au roi Salomon les *ǵinn* fabriquent des *timṯāl*, des statues (?), mais sans destination idolâtrique. *Timṯal*, statue, avec beaucoup d'hésitation, surtout dans le ḥadīṯ où fréquemment = image. *Aǵ.*, XIX, 102, 12, تمثال صورة الذهب statue d'or, mais la variante تمثال بيعة الذهب évoque aussi bien une icone byzantine, sur fond d'or. Comp. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (éd. de Dehli), تماثيل او صورة شكّ (II, 104, 2). C'est une de ces *hésitations artificielles*, communes aux rédacteurs du ḥadīṯ. (Cf. notre *Fāṭima et les filles de Mahomet*, 27.) On voulait donner une haute idée de la loyauté des garants, tous citant de mémoire des anecdotes, laborieusement rédigées dans les officines des *moḥaddiṯ*. Ainsi les orateurs, esclaves de leur manuscrit, au moyen d'hésitations habilement ménagées, veulent produire l'illusion de l'improvisation.

la matière qui nous occupe. Mahomet s'adresse non à l'humanité, mais à ses compatriotes les Arabes, tout spécialement à ceux du Ḥiǵāz et de Qoraiś. En qualité de leur prophète national, il n'a pas à se préoccuper des peuples voisins, déjà favorisés de révélations spéciales. Son Arabie à lui, ce n'est pas l'énorme presqu'île, figurant sous ce nom dans nos atlas, mais celle du centre, plus exactement sa province natale avec les districts limitrophes du Naǵd, en relations plus immédiates avec les Qoraiśites [1]. Le paganisme combattu par lui, c'est avant tout celui de la Mecque. Les autres formes du polythéisme mondial, il les ignore ou n'en a cure. Or nulle part — et cette constatation me paraît importante — il ne songe à prémunir ses auditeurs contre les images [2]. C'était pourtant, semble-t-il, le complément obligatoire d'une campagne contre l'idolâtrie. Avec nos idées classiques, images et polythéisme sont des concepts indissociables. Cette association n'a pas paru aussi intime à Mahomet. Un seul texte (Qoran, 22, 31) nous laisse en suspens. Il recommande d'éviter l'impureté des *awṯān*. Faut-il comprendre images ou fétiches, le terme *awtan* comportant cette double signification [3]? Idoles ou fétiches, le Qoran n'en interdit nulle part la fabrication, parce que, nous le verrons tantôt, cette interdiction n'avait pas de sens en Arabie.

Quant à la peinture, le recueil n'y fait jamais une allusion explicite. On y rencontre bien le terme *ṣoūra* [4],

[1] Cf. notre *Berceau de l'islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, I, 10, etc. Comp. l'assertion d'I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 86, 9, au sujet de la mule Doldol: وكانت بيضاء ولم يكُ في العرب يومئذٍ غيرها. Comprenez: au Ḥiǵaz, puisqu'au même moment on mentionne la mule de l'évêque de Naǵrān; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 108, 14.

[2] Le contraire se trouve affirmé un peu partout : «Le Coran condamne formellement la représentation de toute figure animée.» (L. Bréhier.)

[3] Voir les opinions citées, *Tāǵ al-'Aroūs*, IX, 358.

[4] Qoran, *40*, 66; *64*, 3; *82*, 8.

mais dans la langue qoranique il désigne non — comme plus tard — les images, mais les formes extérieures, les dimensions géométriques des corps[1]. Comment expliquer cette attitude, cette indifférence de Mahomèt à l'endroit des idoles ? Par la nature spéciale du polythéisme à son époque et dans son Arabie à lui, celle du Ḥigāz et du Naǵd limitrophe, à l'exclusion du Yémen, de l'ancienne Nabatée et des cantons soumis à l'influence des régions syro-mésopotamiennes. La religion préislamite de la Péninsule, ainsi délimitée, relève entièrement du fétichisme. C'est un culte à l'usage des Bédouins — race médiocrement religieuse — culte d'origine nomade, même lorsque — c'était le cas pour la Kaʿba — le centre s'en trouve fixé dans une agglomération citadine. Ce culte sans temples, sans liturgie, sans hiérarchie proprement dite, ne fabrique pas ses dieux : il les rencontre dans la nature. Au lieu d'effigies divines, il honore les pierres et sous les formes les plus variées, rochers, blocs erratiques, stèles, obélisques[2]. Ces fétiches se trouvent parfois renfermés dans des édicules, telle la Kaʿba, sortes de châsse, d'écrin, de niche, considérés comme agrandissement du fétiche et participant à son catactère surnaturel; véritables *bétyles,* résidence de la divinité, selon l'étymologie du mot *bait Allah,* comme le Qoran qualifie la Kaʿba[3]. Toutes les anciennes idoles, plus ou moins historiques : Manāt, Al-Lāt, ʿOzzā, Ḏoū'l Ḥalaṣa, Fals, Saʿd, Oqaiṣir, etc.[4], appartiennent à la catégorie des *acheropita,*

[1] Ce sens serait donc antérieur au mouvement des études philosophiques, sous les ʿAbbāsides, à l'encontre de l'opinion de Fraenkel, *op. cit.,* p. 272.

[2] Pour le détail, voir Wellhausen, *Reste arab. Heidentums,* passim ; liste des idoles arabes, *ibid.*, p. 2, etc. et dans Ahmed-bey Kamal, *Les idoles arabes et les divinités égyptiennes,* extrait du *Rec. de trav. relat. à la phil. et à l'arch. égypt. et assyr.,* XXIV, 5-7.

[3] Éviter de la confondre avec une chapelle : dans l'origine elle n'eut pas même un toit.

[4] Ajoutez ʿ*Auḍ*, idole de Bakr ibh Wā'il ; Bakrī, *Moʿǵam,* 55, pas nommé par Wellhausen.

pour me servir de ce terme emprunté à l'archéologie chrétienne : pierres brutes, protubérances rocheuses, blocs tenant encore au sol, bizarrement corrodés par les agents atmosphériques et où, avec de l'imagination, on croyait parfois découvrir de vagues linéaments humains.

On les oignait de parfums, d'huile, de sang; on y suspendait des *ex-voto*, des épées; on les couvrait d'étoffes — c'était le cas pour la Kaʿba; — mais ce dernier geste ne donne pas le droit de conclure à l'existence d'une idole, d'une image [1].

En Arabie, quand on découvre une véritable idole, c'est généralement à la périphérie de la Péninsule, et l'on est toujours autorisé à supposer une importation étrangère [2].

Dans le récit de la reddition de la Mecque, il est bien question de 360 idoles [3] renversées au passage du Prophète, exécutant les tournées rituelles autour de la Kaʿba. Malheureusement cette donnée intéressante [4] ne se trouve pas dans l'ancienne rédaction d'Ibn Isḥāq. On cherche en vain une place pour cette forêt d'images et de statues, suffisantes pour

(1) Comme en certains cas paraît admettre Wellhausen, *Reste*, 63.

(2) Cf. Wellhausen, *op. cit.*, 15, 101-102.

(3) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, I, 277, met l'idole d'Abraham et de Marie dans la Kaʿba; l'*isnād* peu sérieux remonte à Ibn ʿAbbās, un nom à tout faire, ressource ordinaire des moḥaddiṯ aux abois.

(4) Ibn Hiśām, *Sīra*, 824, la prend à son compte avec un isnād quelconque, s'arrêtant à Zohrī; Ibn Hiśām l'a dérivée d'un vers énigmatique sur les idoles, *ibid.*; pas question dans Ṭab., *Annales*, I, 1642; sans aucun isnād — circonstance aggravante — dans I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 98-99, c'est le récit d'Ibn Hiśām embelli; ailleurs I. S., *Ṭabaq.*, II¹, *loc. cit.*, c'est Omar qui efface les images à l'intérieur de la Kaʿba. Dans les variantes du récit enregistré par Ibn Hiśām, 821-825, il s'agit tantôt d'images *effacées*, tantôt de vraies statues, puisqu'il est question de visages, nuques, etc. Qais ibn al-Ḫaṭim, *Diwan* (éd. Kowalski), V, 14, mentionne «le fétiche voilé d'étoffes». Rien ne prouve qu'il ait en vue la Kaʿba, comme a compris l'éditeur. L'addition de المسجد الحرام, *ibid.*, n'ajoute pas à la démonstration. Cette dernière qualification pouvait désigner le *ḥaram* de n'importe quelle divinité arabe. Ne perpétuons pas l'équivoque créée par les auteurs musulmans s'obstinant à reconnaître dans tous les *bait*, dans tous les *masǵid*, le sanctuaire qoraiśite.

encombrer un musée. La Kaʿba, une modeste construction[1], ne pouvait les contenir, et autour on trouvait juste l'espace pour la procession rituelle. Les califes ʿOmar et ʿOṯmān s'emploieront pour dégager le sanctuaire[2] et y créer une esplanade. Jadis il mesurait, assurait-on, de plus vastes dimensions, et l'anticalife Ibn Zobair voudra se procurer un titre de gloire, flatter le chauvinisme de ses compatriotes en entreprenant de l'agrandir. Ainsi, à l'époque impérialiste, les Arabes commençaient à rougir des ridicules proportions de leur sanctuaire national, après avoir pu contempler les monuments religieux des peuples conquis. La tentative d'Ibn Zobair atteste combien à son époque on se représentait malaisément la destination primitive de la Kaʿba. A cet édicule informe et sans toit, les anciens occupants de la *Baṭḥāʾ* demandèrent de fournir un développement de murs suffisant pour y loger avec la pierre noire les fétiches principaux des tribus s'étant succédé à la Mecque.

La fable des 360 idoles — chiffre fatidique — a été inspirée par le désir d'assurer à Mahomet l'auréole du thaumaturge, de transformer la Mecque en un centre politique et la Kaʿba en un panthéon de toute l'Arabie[3]. C'était une nouvelle affirmation des théories impérialistes, la consécration indirecte du monopole qoraišite au califat. L'aplomb de nos auteurs atteste surtout à quel point ils avaient perdu la notion exacte du paganisme préislamite et des divinités arabes. Leur prétendu panthéon eût en réalité formé un étrange musée d'échantillons géologiques. On n'a pas calculé que beaucoup de ces fétiches se défendaient contre toute tentative de déplacement par leur volume, leur poids, leur adhérence au

[1] Dimensions de la Kaʿba : longueur 12 mètres, largeur 10 mètres, hauteur 15 mètres; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 2.

[2] Cf. Ibn ad-Daibaʿ, *Taisīr al-woṣoūl*, III, 120.

[3] Cf. notre *Berceau de l'islam*, I, 10, etc.

sol[1]. Jamais les tribus n'auraient consenti à se séparer de leurs divinités tutélaires, à laisser porter sur elles une main sacrilège, sacrilège d'ailleurs gratuit. Le pouvoir de ces fétiches se trouvait limité aux bornes de leur sanctuaire local ou au périmètre du territoire sacré, *ḥaram*, englobant le sanctuaire. En même temps que son ignorance, la Tradition, quand elle raconte la consécration islamite de la Kaʿba, trahit son impuissance pour associer le Prophète à sa lutte contre les images.

On a beau retourner le Qoran, on n'y trouvera aucun texte iconoclaste. Dans leurs recherches, les docteurs islamites n'ont pas été plus heureux que nous. L'occasion d'une déclaration de principes se présentait pourtant dans l'interminable soliloque monothéiste du Qoran. Il eût été si aisé de reprendre le verset du Deutéronome (5, 8) : «Tu ne feras aucune sculpture, ni la représentation d'aucun être créé.» Voilà une interdiction catégorique. Mais elle demeurait sans objet, dans une contrée de fétichistes, où une statue était aussi rare qu'un ruisselet d'eau courante.

Quant aux représentations profanes et sans rapports avec le culte, Abou'l Qāsim a pu partager à leur endroit l'opinion libérale de ses compatriotes. Or, comme il ressort de la poésie préislamite, les anciens Arabes se montraient fervents admirateurs des images, y compris celles des sanctuaires chrétiens, dont la pompe fascinait les enfants du désert. La décoration des églises fournit même la matière d'une des dernières conversations auxquelles Mahomet put assister ici-bas. Autour de son lit de mort, ses femmes se laissèrent aller à vanter la splendeur et l'éclat des peintures, admirées par elles dans les

[1] Dans ce cas, le sanctuaire continue à occuper le site primitif, même après l'émigration définitive de la tribu. La garde en demeure confiée à la famille des anciens desservants, *sadana*. A part un nombre fort restreint d'exceptions, les divinités arabes ne voyagent point.

églises de l'Abyssinie, ذكّرن من حسنها وتصاويرها [1]. «Les mères des croyants» ne pouvaient avoir la prétention d'affliger la longue agonie du Maître ni d'aller à l'encontre de ses sympathies. A cet égard elles se trouvaient apparemment aussi bien informées que les fabricants de ḥadīṯ au second siècle. Seulement ceux-ci, persuadés que l'auteur du Qoran s'était insuffisamment expliqué de son vivant à l'endroit des images, voulaient obtenir *in extremis* une déclaration franchement iconoclaste, et la conversation des femmes était destinée à provoquer cette condamnation [2].

Pour en revenir aux anciens Arabes, s'il est permis de tabler sur les divans poétiques, l'idéal de l'esthétique féminine consisterait à être belle comme des images, blanche comme des statues de marbre, éblouissante comme les icones byzantines sur fond d'or. Loin d'affecter à leur aspect la grimace scandalisée des musulmans postérieurs, ils s'arrêtaient pour les admirer naïvement [3]. Leur regard — je parle surtout des concitoyens de Mahomet, les banquiers et commerçants de la Mecque — ne caressait pas avec moins de tendresse la gravure fruste et négligée des *aurei* d'Héraclius, avec leurs croix et leurs représentations du Sauveur et de la Vierge. Une icone de Marie aurait même été conservée à la Kaʿba. Sa vue a pu inspirer le ton sympathique des sourates célébrant Marie, mère de ʿIsā. En replaçant Mahomet dans ce milieu, en lui prêtant

(1) I. S., *Ṭabaq.*, II², 34, 17.

(2) Comp. I. S., *Ṭabaq.*, II², 34-36, nombreuses variantes. Leur nombre doit suppléer à la valeur.

(3) Ils connaissent des statues d'or, d'ivoire, de marbre. Voir références dans Fraenkel, *op. cit.*, 271; Nābiġa (Ahlwardt), 7, 10; *20*, 11; ʿAdı ibn Zaid; Qotaiba, *ʿOyoūn*, 356, 7; *Moʿāwia*, 366; *Fāṭima*, 74, etc.; notre *Ziād ibn Abīhi*, 95; Yāqoūt, *Moʿǵam*, E, 88, 4 d. l. «Belle comme une image d'or, comme une image d'église, image de *miḥrāb*, etc.» Comparaisons fréquemment reprises par les poètes musulmans du 1er siècle; *Aǵ.*, II, 158; IV, 49, 14, 120, 16; VII, 138, 9 d. l.; VIII, 56, 2 d. l. Longue anthologie de citations poétiques dans la revue *Al-Maśriq*, 1913, 680-682 : *Aǵ.*, V, 142, bas.

ses manières de voir — dans le Qoran, il pose volontiers pour le plus authentique des Qoraišites, أوْسط قريش dira le ḥadīṯ[1], — nous ne pensons pas dépasser les limites d'une induction justifiée, semble-t-il, par le silence obstiné du Qoran à l'égard des images. Silence significatif! alors que l'auteur passionné des interminables invectives contre les polythéistes se trouvait incessamment sollicité à sortir de sa réserve. Dans ces conditions, l'argument *a silentio* me paraît acquérir une valeur incontestable[2].

Intentionnellement j'ai laissé de côté les *anṣāb* ou *noṣob*, ceux-ci formellement condamnés dans les plus récentes sourates, simultanément avec le vin, le jeu, les flèches divinatoires[3]. Les *anṣāb* n'offraient rien de commun avec les sculptures; c'étaient des pierres ou des stèles à la fois divinité et autel[4], mais dont la présence se trouve intimement liée à l'exercice du fétichisme arabe.

II

Voilà donc la quintessence de la doctrine qoranique, relative aux images. Assurément Mahomet n'y apparaît ni en qualité de Mécène, ni même d'esthète. Cette constatation ne donne

(1) Ou واسِط النَسب في قريش; I. S., *Ṭabaq.* (= Ṭabaqāt d'Ibn Sa'd, coll. Sachau), I[1], 4; c'est-à-dire le plus noble de Qoraiś, et non comme interprète Ibn Sa'd à l'endroit cité.

(2) Même après plus de deux siècles d'islam, Ibn al-Faqīh (*Géogr.*, éd. de Goeje, 136-37) ne peut assez s'extasier devant l'adresse des artistes byzantins, transportant sur la pierre ou sur la toile l'expression adéquate des plus délicates passions humaines. Cf. *Śo'ara'* (Cheikho), 375.

(3) Qoran, 5, 4, 92; pour 70, 43, voir Ṭab., *Tafsīr*, XXIX, 48, 49; pour le sens et la vocalisation de *noṣob*, interprété par حجارة طوال, voir *ibid.*, p. 49.

(4) Dans la tradition musulmane, les انصاب الحرم ont été transformés en اعلام الحرم placés à la périphérie du *ḥaram* mecquois, enfin réduits au rôle inoffensif de bornes-frontière.

pas le droit de lui endosser la responsabilité du vandalisme[1] musulman postérieur.

A défaut du Qoran, demeuré muet à nos interrogations, fouillons l'énorme *Corpus* de la Tradition musulmane, la seconde source des croyances et de la discipline islamiques. Elle est principalement destinée à compléter le « Livre d'Allah », à combler les énormes lacunes doctrinales du recueil, envahi par le détail des rancunes personnelles, des querelles domestiques et des affaires privées d'Aboū'l Qāsim.

La Tradition, ou le *Ḥadīṯ*, n'a garde de se dérober à cette mission. Elle s'en acquitte avec une abondance, une précision, qui ne laissent pas de paraître suspectes. On a peut-être le droit de se défier de ce zèle, qui veut nous apprendre, plus d'un siècle après la mort du Maître, les interdictions que ce dernier n'a pas jugé à propos de promulguer. Force nous est pourtant d'entendre ce son de cloche, si nous voulons achever de nous édifier sur les concepts artistiques de Mahomet[2].

Commençons par un aveu : la tendance, l'esprit de la Tradition sont nettement hostiles à toute représentation figurée. Sur ce point elle s'exprime aussi catégoriquement que le Qoran se montre réservé. *Son inspiration est non pas historique mais doctrinale*[3] : il ne faut jamais perdre de vue ce principe. Elle prétend non pas faire mieux connaître le Prophète, mais dogmatiser[4]. Le reste lui demeure profondément indifférent. Une fois la doctrine émise, ou plutôt insinuée, elle ne s'in-

[1] J'emploie ce terme comme synonyme d'iconoclasme, d'hostilité aux images.

[2] Sans toutefois garantir l'objectivité de cette érudition sujette à caution.

[3] « L'œuvre des Médinois [le ḥadīṯ élaboré à Médine] était juridique non moins qu'historique », affirme feu van Vloten dans son mémoire sur les *Nābita*. Comprenez : plus juridique qu'historique.

[4] Et aussi édifier. Or, « sur ce point, affirme Aḥmad ibn Ḥanbal (cité par l'auteur de la *Sira Ḥalabyya*, I, p. 2), on peut se mettre à l'aise ; اذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا ».

quiète pas de la fiction littéraire, du vêtement historique conventionnel, destiné à la recouvrir, du développement anecdotique, servant à l'encadrer. Dans ce cadre elle introduit de force les données chronologiques, topographiques et historiques, d'importance secondaire à ses yeux. Depuis des siècles, les orientalistes dissèquent la Tradition dans l'espoir de pénétrer plus avant dans la connaissance du personnage historique de Mahomet. Ce fut la grande illusion d'un Sprenger, croyant à l'indépendance de cette source de renseignements. Ce souci leur aurait attiré la commisération des Boḫārī, des Moslim, des Tirmiḏī, des Aḥmad ibn Ḥanbal, auteurs de nos grands recueils canoniques. Critique interne, travail de reconstruction et de synthèse : peut-on imaginer occupations plus oiseuses? Au fidèle il doit suffire d'être instruit par l'exemple du Prophète [1], et de ses premiers compagnons.

Voici donc les déclarations, mises par le ḥadīṯ dans la bouche du Maître : « Les anges évitent les demeures renfermant une image, une clochette ou un chien. » Remarquons-le en passant : le Qoran ne se montre pas plus hostile au chien [2] qu'à l'âne [3], bien au contraire! Nous croyons surprendre ici l'influence des néophytes juifs [4] sur la formation du ḥadīṯ [5]. Au jour de la résurrection, ainsi fait-on encore parler le Prophète, « Allah obligera les artistes à donner la vie à l'œuvre de leurs mains » [6]. Nous indiquons plus loin la portée réelle

(1) Cf. Qoran, *33*, 21 : لَقد كان لكم في رسول الله أُسوة حسنة.

(2) Qoran, 7, 175 ; *18*, 17, 21 (chien des Sept Dormants).

(3) Qoran, 2, 261 ; *16*, 8 ; 7*4*, 51.

(4) Cf. S. Krauss, *Talmudische Archaeologie*, II, 120-122 ; *Revue études juives*, 1907, 19-24. Voir plus bas.

(5) Comp. les réflexions du sceptique Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, I, 143-144. Pour le braiement de l'âne, cf. Qoran, *31*, 18.

(6) Déjà cité par Théodore Abukara (Aboū Qorra ?), de mémoire, semble-t-il, le texte ne concordant pas avec les variantes de nos *Ṣaḥīḥ*. Cf. Graf, *Die arab. Schriften des Theodor Abū Qurra*, 297.

de cette pitoyable argumentation. Sans être un fort logicien, Mahomet n'aurait pas éprouvé de peine pour trouver mieux que ses interprètes tardifs, les maladroits rédacteurs de la Tradition. Bien avant feu Philippe Berger[1], se préparant au pastorat, l'expérience de la carrière oratoire avait appris au Prophète «combien peu de matière il faut faire entrer dans un sermon, et combien les raisonnements serrés réussissent peu. Ce qu'il faut, c'est être pénétré de ce qu'on a à dire, et l'affirmer, sans craindre de trop le répéter». Jamais Aboū'l Qāsim ne connut cette crainte.

De la doctrine, passons aux actes. Après avoir entendu parler le Prophète, examinons comment la Tradition l'amène à se conduire.

Ici sa prolixité, sa recherche, son affectation du détail pittoresque vont nous devenir secourables. Mahomet représentant l'idéal de la perfection morale, nos auteurs le feront manœuvrer sous nos yeux avec une familiarité déconcertante, comme une véritable marionnette. Au cours de ces mouvements compliqués, ils finiront par s'étourdir, par se griser de leur propre verbosité au point d'oublier momentanément leurs primitives préoccupations dogmatiques. Dans leur zèle à polémiquer contre les images, ils nous montreront «le bel exemple الأُسوة الحسنة», Aboū'l Qāsim, littéralement assiégé par les représentations figurées. Nous profiterons de cette naïve inconscience, de ces instants de distractions, heureusement fort fréquentes.

Pénétrons sans hésiter dans la demeure du Maître, non point à la Mecque, période d'humiliations et de vie cachée, mais à Médine, vers la fin de sa carrière, quand, devenu chef d'État, il s'abandonne à son immense besoin d'activité. En violant ainsi le secret de ses appartements, nous aurons soin

[1] Cité dans les *Comptes rendus Acad. Inscriptions*, 1914, juin, p. 861.

de prendre comme guides exclusifs les rédacteurs les plus vénérés des recueils canoniques et d'appuyer nos descriptions sur leurs affirmations les plus explicites, en les rangeant par séries, en les éclairant l'une par l'autre, afin de nous assurer contre toute erreur d'interprétation.

Ainsi un jour, en le surprenant à l'improviste, l'ange Gabriel se montra scandalisé de rencontrer chez lui un *timṯāl insān*[1]. Faut-il traduire littéralement, comme le lexique nous en donnerait le droit, une statue d'homme? Non sans doute, et plus loin nous dirons pourquoi, mais plutôt une figure d'homme, relief sculpté, image peinte ou brodée, s'étalant sur une partie du mobilier domestique : étoffe, amphore, verre, brûle-parfums[2]. Le Prophète se sentait un véritable faible, nous le savons, pour les parfums. Il recourait volontiers et pour sa personne et pour ses appartements aux fumigations d'essences odorantes. Plus tard le rigide calife ʿOmar utilisera également une cassolette, couverte de reliefs, pour parfumer la mosquée[3]. Quand elle s'élève contre l'emploi des encensoirs aux funérailles, la Tradition a voulu sans doute proscrire un emprunt chrétien, mais surtout protester contre les reliefs ornant les encensoirs. On pourrait également songer à un de ces réchauds (*kānoūn*) en cuivre travaillé et couvert de

[1] Voir notre *Fāṭima et les filles de Mahomet*, 53, n° 1. Comp. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (éd. Dehli), II, 104, 4, etc. Gabriel en entrant chez Mahomet aperçoit في باب البيت تمثال الرجال ; il s'agit d'une portière fermant l'appartement. L'ange ordonne de couper la tête de l'image «فيصير كهيئة الشجرة de manière à la transformer en arbre» (*sic*). Les autres tapisseries de l'appartement sont coupées et couvrent le parquet, où les figures peuvent être «foulées توطأ», Tirmiḏī, *loc. cit.* Comp. la défense d'inscrire les versets du Qoran «sur les terrasses des demeures لانه يوطأ», Soyoūṭī, *Al-itqān fi ʿoloūm al-Qorʾān*, II, 170.

[2] Cf. *Fāṭima*, 53, n. 1.

[3] Cf. notre *Moʿawia*, 367 : مجمر من الفضّة فيها تماثيل ; Ibn an Naggar : الورة الثمينة (ms. de Paris), 26 *b*.

figures, comme nous en trouvons dans la demeure d'Ibn ʿAbbās, une des autorités les plus fréquemment invoquées[1]. Contentons-nous pour le moment d'un trio aussi imposant : Mahomet, ʿOmar, Ibn ʿAbbās, témoins de la primitive tradition musulmane !

De l'appartement privé de Mahomet, passons dans son *maǵlis* ou salle de réception. Sur les tapis, sur les tentures, sur les étoffes damasquinées, plus loin sur les divans, sur les lourdes portières, c'était une vision éblouissante de couleurs, d'écarlate et d'or, avec des figures d'hommes[2], des représentations d'animaux, d'êtres fantastiques, aigles, béliers, griffons, lions affrontés : le tout encadré de croix تصاليب, semées à profusion[3]. Dans ses salons, le Prophète paraît bien avoir toléré cette exhibition de figures profanes, tout en répugnant, nous assure-t-on, à les garder dans ses appartements personnels.

Encore ces répugnances, toujours selon la Tradition, ne s'inspiraient-elles pas de scrupules iconoclastes ! Pieux interlocuteur d'Allah, il trouvait distrayante l'ostentation de ce luxe mondain, pendant ses entretiens avec le Ciel. Il leur reprochait de lui rappeler inopportunément, en ces heures de recueillement, les vanités du siècle. Il se serait montré moins coulant pour la croix. Jamais il ne put — le Qoran en témoigne[4] — comprendre la figure du Christ humilié, de ce

Jésus, ses bras percés de clous.
Fixant sur Mahomet ses yeux profonds et doux.

Ce fataliste, croyant fermement à l'argument du succès,

(1) Cf. *Fāṭima*, 76, n. 1.

(2) Ici non plus nous ne pouvons garantir l'objectivité de cette documentation traditionnelle. Elle montre comment, un siècle après la mort de Mahomet, on essayait de reconstituer le milieu médinois où il avait vécu.

(3) Cf. *Fāṭima*, 74 ; Aboū Da'oūd, *Sonan*, II, 118.

(4) Qoran, 4, 156.

IMPRIMERIE NATIONALE.

en voulait au démenti infligé à ses illusions par la tragédie du Calvaire. Volontiers il se fût écrié :

Je suis grand, je serai plus grand! Oui, je crois :
Voilà mon sceptre à moi, le sabre! Mais la croix?
Je mourrai mieux que toi! Ta mort fut trop sublime,
O Jésus : tu permis le triomphe du crime.

(De Bornier, *Mahomet*, II, sc. 6.)

Sans pitié il arrachait donc, il coupait la pièce, qui gardait l'empreinte de l'emblème chrétien[1]. Opération malaisée à concevoir, la croix faisant partie de la trame ou du moins du dessin superficiel de l'étoffe[2].

Chez ses femmes, il semble avoir délibérément fermé les yeux. Bien avant l'islam, les poètes nous représentent les beautés du désert, marchant sur les tapis, نحنُ بنات طارِقْ نمشي على النمارِقْ[3], se mouvant au milieu des tissus précieux. Aussi partout dans le harem du Prophète rencontrait-on des figures, sur les étoffes servant à habiller «les mères des croyants», sur les *ḥiǵāb*, ou rideaux-portières, les dérobant aux regards du vulgaire, sur leurs coussins, sur les chatons de bagues, sur leurs ustensiles de ménage[4]. Pour distraire le désœuvrement de la capricieuse ʿAiśa, cette épouse sans enfants, il lui avait fourni toute une collection de poupées et de jouets exotiques[5].

Malgré les répugnances attribuées à Mahomet, l'engoue-

[1] Cf. *Fāṭima*, 76, n. 1.

[2] Aussi a-t-on trouvé la restriction : إِلّا رقم في ثوب ; Moslim, *Ṣaḥīḥ* [2], II, 219, 220 ; Abou Da'oud, *op. cit.*, II, 119.

[3] Bakrī, *Mo'ǵam*, 46 ; vers de Hind, fille de Bayāda, de la tribu de Yād. La *Sira* les a attribués ensuite à Hind, mère du calife Mo'awia. Pour le sens de طارق étoile, voir Mofaddal, *Al-Fahir* (éd. Storey), 19.

[4] Cf. *Faṭima*, 75 ; Tirmidī, *op. cit.*, II, 104.

[5] *Faṭima*, 75.

ment persista parmi les musulmans pour les étoffes couvertes de figures[1] et de croix (moṣallaba). Le succès persistant de cette mode a dû, à mon avis, inspirer toute cette littérature réactionnaire. On comprend l'exaspération de nos auteurs, quand on voit jusqu'au début du IIe siècle de l'Hégire les scribes chrétiens s'obstiner à inscrire le signe de la croix[2] au verso des dépêches officielles, comme en témoignent les papyrus bilingues d'Égypte. Les chefs musulmans de ces subalternes, au lieu de couper court à ce scandale, apposaient à côté de la croix leur sceau généralement couvert d'empreintes humaines ou animales[3]. J'ai pu examiner[4] de nombreux spécimens de ces cachets parmi les papyrus arabes, conservés au musée égyptien du Caire. Nos *Ṭabaqāt* décrivent minutieusement les édifiantes inscriptions, ornant les bagues du Prophète, de ses principaux Compagnons et des premiers califes; apparemment pour détourner le soupçon d'incisions figurées, comme se les permettaient les plus austères musulmans du Ier siècle[5]. Raison de plus pour nos zélateurs de s'insurger contre ce relâchement, où ils découvraient une nouvelle menace pour la pureté du monothéisme qoranique. De toute façon il fallait associer le Prophète à ces protestations. Aussi — assurent-ils — quand Mahomet rencontrait chez lui des étoffes, des tentures à images[6], il les condamnait à servir de tapis. Les fouler

[1] On les rencontre jusque chez les Ṣaḥābīs, auteurs de ḥadīṯ iconoclastes; Aboū Da'oūd, *loc. cit.*

[2] Severus ibn al-Moqaffa' (*op. cit.*, 142) marque que sous Walīd Ier les fonctionnaires musulmans firent marquer chaque religieux à la main gauche : باسم بيعته وديره بغير صليب بتارخ الاسلام. L'étonnement de l'annaliste copte semble porter sur l'absence de la croix.

[3] Voir par exemple Qotaiba, *'Oyoūn* (= *'Oyoūn al-aḫbār*, éd. Brockelmann), 352.

[4] Grâce à la bienveillance de M. Gaston Maspero, alors directeur du Service des Antiquités égyptiennes.

[5] Lions, oiseaux, etc.; I. S., *Ṭabaq.*, VI, 96, 3; 146, 10; 210, 11.

[6] Il interdit de peindre un palmier! Ibn Māǵā, *Sonan*, II, 202.

aux pieds! Quelle éloquence dans ce geste dédaigneux! La trouvaille honore l'ingéniosité de nos casuistes.

Il faut y reconnaître, en outre, une protestation détournée contre l'engouement pour les tentures exotiques et les étoffes de prix à la cour des ʿAbbāsides : « Allah, s'écrie le Prophète en arrachant les tapisseries du mur de son appartement, ne nous ordonne pas de recouvrir les pierres et les briques[1]. » Le vandalisme apparent de certaines mercuriales dissimule mal des réclamations somptuaires, formulées par des théologiens plus zélés que courageux. Ils n'osaient pas, comme jadis le prophète Nathan, crier au calife : « *Tu es ille vir !* » Mais ils gémissaient de ces folles prodigalités, se traduisant par des charges incessantes pour la *misera contribuens plebs*. Ils trouvaient moins dangereux[2] de recourir au canal de la Tradition et de se mettre à couvert derrière l'autorité du Prophète. On fera sagement de ne pas le perdre de vue : l'ascétisme prêté à Mahomet et aux Compagnons de l'âge d'or[3] n'a fréquemment pas d'autre inspiration : opposer à l'austérité du Maître le relâchement des détenteurs dégénérés du *vicariat* prophétique. *Inspice et fac secundum exemplar!*

La thèse devient difficile à maintenir, lorsqu'il s'agit des millionnaires : des Zobair, Ṭalḥa, ʿOṯmān, ʿAbdarraḥmān ibn ʿAuf, entourés de milliers d'esclaves, *latifondistes*, couvrant les continents de leurs caravanes, les mers de leurs flottilles de commerce. Mahomet ne pouvait l'oublier : tout le premier il avait par des cadeaux encouragé les goûts luxueux de ses

[1] Moslim, *Ṣaḥīḥ*, II, 220, 11; Aboû Dâʾoud, *Sonan*, II, 119. Même pour des tapisseries sans représentations figurées.

[2] Avec le légendaire Aboū Horaira, ils pensaient que « mieux valait prier derrière ʿAlī, mais que la table de Moʿāwia se trouvait servie plus abondamment سماط معاوية ادسم. »

[3] Principalement au calife ʿOmar dont l'austérité a produit une si profonde impression sur le Prof. Ed. Sachau.

fidèles : Osāma, ʿAlī, ʿOmar [1]. Le dramaturge de Bornier lui fait adresser à Ṣafwān cette question :

> . . . . . Quelle est sur ta tunique blanche
> Ce manteau vert, brodé d'aigles d'or à la manche?
>
> SAFWAN.
>
> Dans la guerre d'Ohod, le jour même où tomba
> Sous ma lance de fer l'infidèle Séba,
> Tu me donnas le droit, honneur fait à nul autre,
> De porter ce manteau réservé pour l'apôtre [2].

Le trait n'a pas été trop mal choisi. Mais la Tradition reprend aussitôt l'avantage. Les étoffes précieuses, les tentures à figures humaines, ces intimes amis de Mahomet les foulaient aux pieds, comme jadis Diogène le luxe de Platon; ces exhibitions malséantes, ils les reléguaient sur les parquets, le long des divans, sur les descentes de lit, ou encore sur la bordure des robes féminines : autant de concessions arrachées *ad duritiam cordis* à la condescendance du Maître [3].

Nous voudrions bien les croire sur parole, si leur loquacité nous le permettait. Le Prophète détestait les tissus de laine, leur odeur caractéristique offusquait ses narines, fatiguées par l'abus des parfums. Aussi, du moins pour les jours d'apparat, recherchait-il les riches étoffes, produits de l'industrie étrangère. Les vêtements en fin lin de Séphoris en Galilée [4], les manteaux de Manhiǵ-Hierapolis dans la Haute-Syrie, les blanches tuniques d'Égypte, les robes en pourpre de Tyr venaient compléter ce vestiaire, digne des anciens phylarques

[1] Cf. *Fāṭima*, 72-73.
[2] *Mahomet*, V, sc. 2.
[3] Cf. *Fāṭima*, 76. Ainsi fait Ibn ʿOmar pour ses filles; MĀLIK, *Mowaṭṭā*, I, 111.
[4] Pour les manufactures de cette province, cf. S. KRAUSS, *Talmud. Archaeologie*, I, 139.

de Ġassān et des dynastes de Ḥīra. Cette énumération, extraite d'innombrables passages de nos *Ṣaḥīḥ* et de nos *Mosnad,* produit une impression plutôt profane. Aussi s'empressa-t-on de présenter les magnificences de cette garde-robe princière comme des cadeaux, reçus des chrétiens et des potentats en relations avec le Prophète [1]. Mais nous le voyons également charger ses agents commerciaux et politiques de les lui acheter à Nagrān, à ʿAden, à Qaṭar, à Ṣoḥar, au Ḥaḍramaut [2] et dans les centres manufacturiers de la vallée du Nil et de l'Asie Antérieure [3]. Or sur tous ces échantillons de l'art textile prédominaient des croisillons, encadrant des oiseaux, des chevaux ailés — pour reproduire une expression de nos textes, — des figures humaines. L'ensemble devait rappeler la merveilleuse dentelle de pierres recouvrant la façade du château omayyade [4] de Mśattā, œuvre inachevée, due vraisemblablement à un caprice du calife artiste Walīd II. Le récit contemporain du diacre Jean, conservé par Severus, atteste l'impression produite par la gigantesque entreprise où l'on engloutit les meilleures ressources en hommes et en argent de l'empire arabe [5].

(1) Par exemple I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 56.

(2) Références dans *Fāṭima,* 70; Tirmidī, *op. cit.*, II, 103, etc.; I. S., *Ṭabaq.*, II², 63-66.

(3) En même temps que la mule Doldol et les esclaves blanches; *Fāṭima,* 81. Des étoffes de fabrique étrangère lui servent de linceul (I. S., *Ṭabaq.*, II², 63-65), donc chargées probablement de dessins figurés.

(4) Attribution que Brünnow s'obstine à contester, *Zeit. f. Assyr.*, XXVII, 131. Pour la «sculpture-broderie», de l'art médiéval, voir L. Bréhier, *Les origines de la sculpture romane*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1912, p. 881 et suiv.

(5) Dans *La Bādia et la Ḥīra sous les Omayyades*, p. 109, nous hésitions, pour l'attribution de Mśattā, entre Yazīd II et Walīd II. Le récit consacré par Severus ibn Al-Moqaffaʿ (*op. cit.*, 163-164) à la mort tragique de Walīd II paraît rendre cette dernière hypothèse plus vraisemblable. «Ce calife s'était mis en tête de bâtir une ville destinée à porter son nom dans un désert sans trace d'eau à 15 milles à la ronde. Il réunit de partout les ouvriers et poussa

Un réformateur aux goûts aussi raffinés ne pouvait décemment interdire à ses disciples des modes étrangères, soi-disant en désaccord avec sa conception du monothéisme. Le Qoran proteste contre cette explication. L'islam y est présenté comme une religion large, ne s'interdisant aucune des jouissances لا تحرّموا طيّبات généreusement offertes par Allah ما احلّ الله لكم[1]. Il se glorifie d'avoir réduit au minimum les privations[2] imposées aux cultes antérieurs, en particulier les minutieuses observances, les restrictions du système talmudique. Dans l'imagerie artistique et industrielle, Mahomet n'a pu découvrir un danger polythéiste. Ce prétendu Vandale se montra en réalité d'un conservatisme surprenant. Si son esprit ne fut pas créateur, en revanche il fut éminemment souple, réceptif. En perçant la muraille blanchie du monothéisme qora-

les travaux avec une extraordinaire énergie et en multipliant sans compter la main-d'œuvre. La disette d'eau causait journellement une effroyable mortalité. Chaque jour mille chameaux, divisés en deux convois, le premier de 600, le second de 400 bêtes, amenaient l'eau, sans suffire aux besoins des chantiers. Un homme du nom d'Ibrahīm assassina traîtreusement Walīd; il s'empara du califat, rendit la liberté aux prisonniers et chacun [des ouvriers] put rentrer chez lui. » La description géographique convient à la région de Mśattā et à son éloignement approximatif des belles sources du Moūǵib = Arnon. Seul le régime de la *liturgie* explique l'architecture disparate du palais et l'énorme main-d'œuvre réunie par Walīd de toutes les provinces de son empire. Le récit de Severus conserve comme un écho des souffrances endurées par les ouvriers égyptiens. A leur retour ils auront répandu la rumeur qu'il s'agissait non d'un château, mais d'une *ville*. Je remarque après coup que Becker (*Der Islam*, II, 393) a partiellement cité ce texte pour établir l'existence de la *liturgie* sous Walīd II, « des mutmasslichen Erbauers von Quṣair ʿAmra ». On comprend pourquoi il résida tout son califat dans la région de Mśattā et le sens de l'engagement solennel, pris par son successeur, de renoncer à la folie des constructions. On ne saurait assez souligner cette activité architecturale commune aux Omayyades. Elle lassa la patience des sujets de Walīd II; *Aǵ.*, VI, 136.

A Severus (130, 4) elle rappelle chez ʿAbdalʿaziz les méthodes des anciens Pharaons: كان يستعمل الناس مثل (*sic*) فرعون في زمانه. Le Dr B. Moritz, *M.F.O.B.*, III, 430, confond à ce sujet Walīd Ier et Walīd II.

[1] Qoran, 5, 89.

[2] Comp. par exemple Qoran, *3*, 87.

nique, on demeure stupéfait à la vue des innombrables débris païens — *Reste arabischen Heidentums* — littéralement galvanisés par l'ancien commerçant de la Mecque : toute l'antique religion des Qoraiś avec sa collection variée de fétiches, pierres sacrées, stèles, bétyles, ses *ḥaram, masǵid, maś ͑ar*. Patriotisme ou opportunisme? L'un et l'autre sans doute lui ont révélé l'ingénieuse théorie de l'*iḫlāṣ ad-dīn*[1], c'est à dire la purification du sentiment religieux. Il suffisait de rapporter à Allah, de restituer au Dieu unique le culte rendu jadis à des associés de l'Eternel.

L'adroit personnage! Ses ennemis l'accusaient de machinations ténébreuses[2], de se laisser inspirer par des étrangers[3], de fomenter enfin une révolution. Comment donc? A peine une évolution, ou plutôt une restauration, une épuration, *iḫlāṣ*, du culte national, conservé en bloc dans son système. Le jour où Aboū Sofiān et les fortes têtes du *Dār an-nadwa*, du grand Conseil qoraiśite, lui accordèrent leur adhésion, aucun de ces fins politiques ne s'y trompa. A l'imputation d'en vouloir à la religion des aïeux[4], il ripostait avec une belle assurance : «Moi! un novateur? Tel n'est pas mon rôle dans la série des prophètes ما كُنْتُ بِدْعًا مِن الرُسُل. Je ne suis qu'un prédicateur sans arrière-pensée, l'instrument docile de la révélation divine!» (Qoran, *46*, 8.)

Le succès d'une manœuvre dépend fréquemment du choix d'une formule. Celle trouvée par l'auteur du Qoran était prodigieusement habile; elle lui permit d'islamiser les Arabes presque sans secousses. Par contre, elle plaça — et pour l'éternité — au centre de la nouvelle religion, à la place

(1) Voir cette expression dans les concordances du Qoran.

(2) Qoran, *24*, 12; *25*, 5; *34*, 42; *46*, 10.

(3) Qoran, *25*, 5.

(4) Qoran, *34*, 41.

d'honneur, un culte grossièrement fétichiste [1] : celui de la Ka'ba, avec tous ses rites et accessoires, tous les sanctuaires de second ordre [2] remplissant la Mecque et les environs. Autour de ces restes du polythéisme archaïque, évoluent de nos jours encore les processions du grand pèlerinage musulman. A peu d'exceptions près, les *ḥāǵǵi* islamites refont les gestes exécutés jadis par les païens de Qoraiś. Un réformateur capable de concevoir, d'exécuter une aussi audacieuse révolution, ne pouvait se laisser effrayer par d'inoffensives représentations d'êtres animés. Aussi jamais sa polémique antichrétienne n'a-t-elle utilisé l'objection protestante de l'adoration des images [3]. Mahomet l'a, croyons-nous, dédaignée. Il connaissait pourtant la manière forte et ne s'interdisait pas de recourir aux grosses invectives. Ainsi il reproche aux chrétiens d'avoir divinisé non seulement Marie, mère de ʿĪsā, mais encore leurs prêtres, chez lesquels précédemment il avait loué l'absence de faste et de prétentions [4].

La Tradition postérieure n'a rien compris à cette tactique, à l'opportunisme du Maître. Avec sa maladresse coutumière, elle lui prête ses propres préventions, même celles manifestement datées par leur objet. Ainsi elle l'amène à protester contre les bains, un emprunt à la civilisation gréco-romaine, inconnu au Ḥiǵāz du vivant de Mahomet. Ici encore il faut chercher, non des motifs de décence et de pudeur, invoqués ostensiblement, mais les peintures ornant les *dīmās* (δημόσια), bains publics de l'Orient [5]. La découverte de Qoṣair ʿAmra nous a

(1) Jamais l'islam ne réussira à se débarrasser de cette tare, ravivée chaque année et pour des milliers de musulmans par le cycle du pèlerinage.

(2) Le groupe de Ṣafā-Marwa, toutes les pierres noires, vertes, multicolores, disséminées sur la surface du ḥaram.

(3) Articulé contre le culte de la croix par les contemporains musulmans de saint Jean Damascène; *Pat. gr.* (Migne), t. 94, p. 769. Cf. Severus, 134, 179.

(4) Qoran, 5, 85, 116.

(5) Cf. Krauss, *Talmud. Archaeol.*, I, à l'article *Bains*.

déjà édifiés à cet égard. Des fresques couvrent les parois de cette installation balnéaire des Omayyades [1]. «Les peintures murales, m'écrit le Dr E. Herzfeld, sont de rigueur dans tous les bains», fouillés par lui à Samarra, donc en pleine période ʿabbāside [2]. A ce titre, les bains publics avaient déjà encouru la réprobation des rabbins. La Tradition musulmane s'est empressée de reprendre l'interdiction et pour le même motif.

III

Ainsi le Prophète et la génération formée par lui [3] ont toléré l'expression des arts figurés sous leurs formes variées. S'il en eût été besoin, la compréhension de la réalité suffisait à leur inspirer cette modération. Le Ḥigāz dépendait économiquement de ses voisins, la Syrie, l'Egypte. De ces pays, le citadin tirait les objets manufacturés et, même dans une large mesure, son mobilier domestique : nous en avons vu des preuves plus haut. Or, outre l'arabesque et les combinaisons géométriques, cette industrie étrangère recourait aux représentations de la nature vivante, comme motifs de décoration. Mahomet et les siens se sont accommodés de cette liberté. En sont-ils demeurés à cette neutralité bienveillante? Il nous reste à l'examiner sommairement.

Un quart de siècle après la mort du Prophète, Médine, l'ancien centre agricole des Anṣāriens, brusquement promue au rang de capitale d'un puissant empire, se donnait les allures

[1] Cf. Snouck Hurgronje, *Kuseir ʿAmra und das Bilderverbot*, dans *Z. D. M. G.*, 1907, p. 186-191. Une première réaction se manifesta sous Yazīd II en Égypte; Kindī, *Governors of Egypt* (édit. Guest), 71-72.

[2] Cf. *Faṭima*, 75-77; Tirmidī, *op. cit.*, II, 103.

[3] ʿAli ordonne d'enlever les idoles; Ḥanbal, *Mosnad*, I, 145, 6 d. l. La Šīʿa tient à lui assurer la priorité dans la lutte iconoclaste. Ce ḥadīṯ n'a pas d'autre portée. Ainsi la *Sonna* met en avant ʿOmar, chargé d'effacer les images de la Kaʿba: Aboû Daʾoûd, *Sonan*, II, 119.

de grande cité. Débordant la verte ceinture de ses palmeraies, la jeune métropole poussait hardiment, jusque dans les *harras* basaltiques, l'alignement de ses quartiers nouveaux. Dans les replis ombragés de la vallée du ʿAqiq s'élevaient de luxueuses villas [1], retraites des Compagnons du Prophète, gorgés des dépouilles de l'Asie [2]. Cette révolution, ce déplacement de l'équilibre politique avaient attiré à Médine une population cosmopolite de brasseurs d'affaires et aussi d'artistes : architectes, peintres, mosaïstes, sculpteurs et marbriers [3]. En les chargeant d'aménager l'intérieur de leurs palais, les nouveaux maîtres de l'Orient paraissent leur avoir donné la liberté de suivre leurs inspirations. Quel autre idéal artistique auraient-ils bien pu y substituer? Des razzias exécutées dans les provinces conquises, ils avaient ramené, non seulement des troupeaux d'esclaves, mais des œuvres d'art, des vases en métal précieux, merveilleusement ciselés, tout un luxueux mobilier domestique, où la «sculpture-broderie» de l'Orient avait déployé la variété de ses ressources créatrices [4]. Pour loger ces richesses disparates — elles eussent fait l'orgueil d'un musée — seul le goût d'artistes étrangers pouvait trouver un décor approprié.

Ainsi, à l'étage supérieur d'un hôtel de Médine, nous surprenons des peintres, occupés à exercer leur art [5]. Il doit s'agir de fresques et de figures humaines; il est facile de le deviner

(1) Voir la description, *Aġ.*, I, 15, l. 15, etc.

(2) Réflexion de ʿOmar à propos de ces constructions : تابى الدراهم الآ ان تخرج اعناقها; Qotaiba, *ʿOyoūn*, 361, 20. Pour l'énumération des villas et des châteaux du ʿAqiq, voir Bakrī, *Moʿǵam*, 173-175; notre article *s. v.* dans l'*Encyclop. de l'islam*, I; notre *Berceau de l'islam*, I, 165, etc.

(3) Cf. notre *Moʿawia*, 404-406.

(4) Cf. Yāqoūt, *Moʿǵam*, E. V., 58, 4. Les œuvres d'art des églises excitent les convoitises des fonctionnaires musulmans. L'un d'eux, en Égypte, sous le califat de Hiśām, veut enlever un merveilleux coffre de bois avec incrustations d'ivoire et portant l'image d'un saint, وكان حسن الصنعة عجيب مليح; Severus ibn al Moqaffaʿ, éd. Seybold, 155.

(5) Bohārī, *Ṣaḥīḥ* (Krehl), IV, 104.

à la mauvaise humeur de la Tradition. Aussi la maison, elle s'empresse de l'ajouter, appartenait à Marwān ibn al-Ḥakam, gouverneur de la cité vers l'an 50 de l'Hégire. Quand un événement moins édifiant survient dans ce milieu, formé par les disciples du Prophète, nous devons nous attendre à voir mettre en cause les Omayyades, boucs émissaires de l'orthodoxie. L'exemple n'était pourtant pas isolé. Un poète médinois contemporain nous décrit les hauts palais de sa ville natale, «ornés de peintures[1]». Quand Aboū Horaira apercevait ces dessins profanes, il se lavait «les bras jusqu'aux coudes», ainsi s'expriment les *Ṣaḥīḥ*[2]. Cela fait penser au geste de Pilate s'écriant : «Je suis innocent de cette iniquité[3].»

A cette époque, les lambris sculptés, les soffites[4] ornés de fresques[5] se rencontraient[6] jusque chez des hommes aussi considérés que Yasār ibn Nomair, trésorier du calife ʿOmar[7]. Même les tentes des riches pèlerins, arrivant à la Mecque, gardaient sur les portières des représentations humaines, *tamāṯīl*[8]. En cherchant bien, on pouvait parfois découvrir, dans un coin

(1) *Aġ.*, I, 15, l. 17-21. Ici encore on a essayé de détourner l'attention en introduisant la variante اواس au lieu de اواش ; voir *loc. cit.* Cf. Yāqoūt, *Moʿǵam*, E. II, 102.

(2) Boḫārī, *loc. cit.*; autres références dans *Fāṭima*, 76, 77. Le Pharaon du Qoran — le type du tyran mécréant — s'appelait *Walīd*; Soyoūṭī, *Itqān*, II, 144. Nouvelle pointe dirigée contre les Omayyades.

(3) Le Prof. Snouck Hurgronje adopte une autre interprétation; voir son compte rendu de notre *Fāṭima* dans *Deutsch. Litteraturzeit.*, 1913, c. 689.

(4) صُفّة, véranda, plafond, lambris; cf. *Tāǵ al-ʿAroūs*, VI, 166.

(5) Le texte parle de *tamāṯīl* et de *moṣawwir*; il s'agit donc de figures d'êtres animés.

(6) ʿObaidallah, fils de Ziād, fait peindre chez lui des animaux symboliques; le tableau a pu jadis être plus complet qu'au temps de Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, I, 158. Fresques chez le même ʿObaidallah; Yāqoūt, *op. cit.*, E. II, 336.

(7) Boḫārī, *Ṣaḥīḥ* (Krehl), IV, 104, 5; pour Yasār ibn Nomair, cf. I. S., *Ṭabaq.*, VI, 100.

(8) Il s'agit du règne de ʿAbdalmalik; Ǵāḥiẓ, *Maḥāsin*, I, 342, 15. Le fameux Ḥaǵǵāǵ orne son palais et même la mosquée d'œuvres d'art enlevées aux tributaires; Yāqoūt, *op. cit.*, E. V, 58, 4.

des demeures musulmanes, soit un portrait de Chosroès ou même une icone de la Vierge[1]. Le nom de Chosroès nous rappelle de nouveau Qoṣair ʿAmra, où les artistes ont reproduit les traits du souverain perse, popularisés par l'art mésopotamien.

Pour leurs constructions de mosquées à Damas, à Jérusalem, en Arabie, les califes omayyades employèrent des mosaïstes syriens[2] et byzantins. Ces artistes se sont-ils limités aux arabesques et aux dessins géométriques? Je me permets d'en douter. A Koūfa, Ziād ibn Abīhi fait «décorer les soffites de sa mosquée à l'instar des églises byzantines». Si ce renseignement représente un sens, il doit désigner des fresques, des mosaïques à fond d'or[3]. Aux mosquées des Omayyades on reprochait de ressembler aux églises[4]. Le reproche a pu viser entre autres la profusion de mosaïques et de peintures, caractéristiques des basiliques syriennes à cette époque. Le calife ʿOmar II trouvait trop riche la mosquée de Damas : il commanda d'enlever les innombrables chaînes d'or. Son zèle — si toutefois ici encore on n'a pas anticipé — n'a pas dû s'arrêter à cette mesure[5]. Des merveilleuses mosaïques de la mosquée de Damas, des restes subsistent encore, même après les incendies, si fréquents dans l'histoire de ce monument. Le

(1) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, I, 375, bas.

(2) On les disait artistes et industrieux comme les Grecs; cf. Yāqoūt, *Moʿǵam*, E. I, 48, bas. Sur les mosaïques de la mosquée de la Mecque, Maqdisī, *op. cit.*, 73, 4, a retrouvé leurs signatures : حُمِل اليها صُنّاع الشام ومصر الا ترى اسماءهم عليه.

(3) Cf. notre *Ziād ibn Abīhi*, 95; Ṭab., *Annales*, I, 2489. L'église de Naǵrān possède des fresques à fond d'or : الفسافس وفى سقوفها الذهب والصُوَر; dans celle de Roṣāfa-Sergiopolis, on admire الفصّ المذهب; Yāqoūt, *op. cit.*, E. IV, 178, d. l., 256, 6.

(4) Comp. les réflexions de Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 29.

(5) Cf. Ar-Rāzī, *Histoire de Ṣanʿāʾ* (ms. arab. Paris, nº 1643), p. 19 *a*. Défense d'orner les mosquées à la façon des chrétiens, Aboū Da'oūd, *Sonan* (éd. des Indes), I, 47, 5 et suiv.

vandalisme des âges postérieurs aura sans doute aidé leur intervention destructive, pour supprimer parmi ces tableaux les plus choquants aux regards de la réaction orthodoxe.

A Ṣanʿāʾ, la mosquée bâtie par Walīd Ier possédait des miḥrāb à mosaïques (نقوش). On les enleva plus tard «comme peu convenables لانّه مكروه»; ce n'étaient donc pas de simples arabesques [1]. Si dans la suite on détruisit également une partie des mosaïques exécutées par des chrétiens à la mosquée de Médine, cette mutilation aurait-elle été uniquement inspirée par le désir de faire disparaître toute trace des pourceaux représentés, disait-on, par ces artistes facétieux [2]? Il reste à se demander comment les sujets des Omayyades n'ont pas pris plus tôt ombrage de cette plaisanterie de mauvais goût.

Même à cette époque si reculée, il n'est pas impossible de découvrir d'authentiques disciples du Prophète, adonnés au noble art de la peinture [3]. Ibn ʿAbbās († 68 H.) reçut un jour la visite d'un peintre venant lui demander s'il lui était permis en conscience d'exercer sa profession [4]. Cette âme inquiète devait être un musulman. Un chrétien ne pouvait éprouver pareil scrupule ni demander à un docteur islamite la solution de ses doutes. Ibn ʿAbbās, sans lui imposer l'obligation de jeter ses pinceaux, lui conseilla de peindre des natures mortes [5]. L'important à nos yeux, c'est l'existence d'artistes

(1) On y voyait قصور واشجار فصوّر احدهم خنزيرًا ; cf. ms. Bibl. kh. تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة, non paginé.

(2) Comp. Maqdisī, *Aḥsan at-taqasīm* (de Goeje), 81. Sous Walīd Ier, les villes de Syrie envoyèrent leurs plus belles mosaïques (donc celles des églises et des anciens monuments) pour orner la mosquée de Damas; Ibn ʿAsākir (ms. de Damas), I, 159 b.

(3) Maqrīzī aurait composé une histoire des peintres musulmans. Je ne la connais que d'après H. Lavoix dans *Rev. de l'Orient, de l'Algérie*, etc., 1859, p. 353-359.

(4) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, I, 241, bas; 360.

(5) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, I, 360; Moslim, *Ṣaḥīḥ*, II, 163.

musulmans, un demi-siècle après la mort de Mahomet et surtout la diffusion de la peinture au sein de la primitive société musulmane.

Cette diffusion explique tout. Les fresques de Qoṣair ʿAmra, jusqu'ici une énigme, reprennent ainsi leur place dans la galerie artistique du siècle des Omayyades. Celui des ʿAbbāsides commencera par continuer ces traditions. Les fouilles de Samarra [1] ne tarderont pas à nous renseigner à ce sujet.

La patrologie va achever de nous fournir une précision qu'on peut dire inattendue : c'est le témoignage de saint Jean Damascène. Ce grand docteur appartenait à l'illustre famille damasquine des Banoū Sarǵoūn, pendant plus d'un demi-siècle ministres des finances sous le califat omayyade [2]. Personne ne se trouvait mieux placé — et ses écrits polémiques contre les musulmans le démontrent [3] — pour connaître l'islam de son temps, celui du premier centenaire de l'Hégire. Or, nulle part, ce vigoureux adversaire des iconoclastes chrétiens ne signale les disciples du Prophète parmi les ennemis des images, comme fera cinquante ans plus tard Théodore Abukara (Aboū Qorra), le premier Père de l'Église qui ait écrit en arabe, contemporain de Haroūn ar-Raśīd et de Māmoūn, ainsi que des dernières tempêtes iconoclastes au sein de l'empire byzantin. Ces coïncidences ne peuvent être fortuites; elles nous

[1] Le *Erster vorlaüfiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra* se montre fort sobre à cet égard. Ciseleur et peintre musulman à Baṣra (fin des Omayyades), *Aǵ.*, III, 27.

[2] Cf. notre *Moʿāwia*, 237, 386-394.

Je suis tenté de rapporter à notre Damascène un curieux incident avec ʿOmar II (voir Ibn Aʿsākir, *Tārīḫ Dimaśq*, ms. de Damas, VII, 306, etc.). Comme on prononçait le nom d'un employé des finances : «Il est *zindīq*, observa le calife. — Qu'importe? répliqua Ibn Sarǵoūn; le père du Prophète était *kāfir*, et son infidélité n'a pas nui à Mahomet.» L'observation irrita ʿOmar : «Tu n'as donc trouvé à citer que le Prophète ?»

[3] On a seulement commencé à exploiter cette source. Cf. Becker dans *Zeitsch. f. Assyr.*, XXVI, 175, etc.

fournissent en même temps un point de repère pour dater une aussi importante évolution dans le dogme qoranique. Rien n'autorise à la déclarer de beaucoup antérieure à la chute des Omayyades.

IV

Contre ces réalités, dûment observées, tout le long du siècle qui suivit la mort du Prophète, se sont élevées les protestations attardées des docteurs. La signification principale de ces réclamations, c'est d'annoncer un changement de direction, le triomphe prochain d'une plus étroite conception du monothéisme qoranique. La teneur même de ces chicanes en trahit l'embarras. Nulle part elles n'invoquent la lettre même du Livre d'Allah — ce texte n'a donc pas existé. — Elles n'osent pas davantage attribuer au Prophète une interdiction formelle[1]; il est tout au plus question des répugnances du Maître. Attacher une plus grande valeur à ces déclamations, c'est perpétuer un regrettable malentendu, qui a trop longtemps faussé un important chapitre de l'histoire des arts figurés en Orient. Plus nos recueils canoniques tonnent contre un abus, plus nous sommes en droit de conclure à la diffusion de cet abus, et à l'indifférence de l'opinion, en dehors toutefois d'un groupe plus étroitement orthodoxe, assumant la mission de remonter le courant. Quand un avocat s'emporte et enfle la voix, nous nous voyons autorisés à supposer la présence d'un auditoire considérable et médiocrement sympathique aux thèses de l'orateur.

Vous avez sans doute remarqué l'absence de statues[2] pen-

[1] Incontestablement l'abstention, le silence du Qoran en la matière ont impressionné nos zélateurs. Cette réserve témoigne en faveur de leur bon sens et aussi de notre thèse.

[2] Que le vocable *ṣanam* (cf. S. Frænkel, *op. cit.*, 273) semble avoir dé-

dant la période examinée jusqu'ici. Nous avons trouvé des spécimens de la glyptique : de la gravure, de la ciselure, des incisions sur métaux, même des reliefs en tous genres; mais pas un seul exemplaire authentique de ronde bosse, de sculpture dans l'espace, où le sujet traité se détache complètement du fond et sort, comme d'un jet, du bloc qui a fourni la matière. L'histoire de l'Asie antérieure a été sollicitée de nous livrer l'explication de cette apparente anomalie, de ce vide important dans l'art oriental.

Fréquemment le prince Caetani [1] a insisté sur la réaction observée en Orient contre l'hellénisme, au déclin de la période ancienne. Ce réveil de l'esprit asiatique va s'intensifiant, à partir surtout du ve siècle de notre ère. En politique, il aboutit à la constitution de nationalités; en religion, de sectes ou d'hérésies. En philologie, il nous permet d'assister à la réapparition, à l'épanouissement de littératures indigènes. Une théorie récente propose d'étendre jusqu'au domaine de l'art les effets de cette réaction. «Dès le ve siècle on trouve en Orient un art national mésopotamien, un art national syrien et un art national copte [2].» Ces aspirations autonomistes, ces tentatives pour s'affranchir d'une tutelle trouvée gênante ou odieuse, s'affirmeraient par une répugnance de plus en plus marquée pour les procédés naturalistes et plastiques, lesquels caractérisent l'esthétique des arts grecs. Ce naturalisme s'affichait principalement dans la statuaire. On y avait poussé jusqu'à la perfection l'art du modelage, la science des proportions du corps humain, la vérité des attitudes, la reproduction des formes anatomiques; autant d'artifices, choquant le goût, les conceptions

signées primitivement. Sous l'influence de la langue qoranique, il a pris depuis le sens plus spécial d'*idoles*.

[1] Voir par ex. ses *Studi di storia orientale*, I, 17, etc. Comp. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 876, et un autre article de Caetani, *La funzione dell' islam nell' evoluzione della civiltà*, dans la revue *Scientia*, XXIII, 404, etc.

[2] L. Bréhier, *op. cit.*, 877.

IMPRIMERIE NATIONALE.

artistiques de l'Oriental. Dans la sculpture surtout, l'Asiatique fait bon marché du modèle vivant, des procédés visant à produire l'illusion, à donner l'impression de la nature animée. Celle-ci, il préfère la *styliser*, « réduire les formes végétales ou animales, et même la figure humaine, à la régularité et à la géométrie [1] ». Il ne cherche pas à dissimuler ses prédilections pour le hiératisme, pour la pompe, les gestes symétriques de la *statue de majesté*, assise, immobile. Ce modèle de personnage figé dans des attitudes conventionnelles a été reproduit à des milliers d'exemplaires par les sculpteurs hittites, assyriens, égyptiens et par leurs élèves du moyen âge byzantin et copte.

La réaction antihellénique ne prétendit pas pour autant proscrire les images [2], ni les productions du ciseau, puisqu'elle autorisa et conserva les tableaux, les reliefs; mais elle tourna résolument le dos à l'expression réaliste de la beauté plastique, s'affirmant par la sculpture en ronde bosse, parce que celle-ci prétendait à une reproduction naturaliste des sujets traités. Cette réaction expliquerait, assure le Prof. Louis Bréhier dans une curieuse étude de la *Revue des Deux Mondes* [3], entre le ve et le xe siècles, l'absence complète de statues, un véritable vide dans la statuaire religieuse [4], celle destinée aux églises et au culte. D'autre part, ce mouvement artistique ne doit pas être confondu avec la campagne menée par les iconoclastes chrétiens au VIIIe siècle. Dans les milieux les plus orthodoxes, on continua à peindre [5], à graver, à buriner pour le sanctuaire; même à sculpter, mais exclusivement des reliefs, d'une lourdeur par ailleurs très caractéristique. Gaucherie vou-

(1) L. Bréhier, *op. cit.*, 884.

(2) Peintures, mosaïques, etc.

(3) 15 août 1912, *Les origines de la sculpture romane*, p. 870-902.

(4) Celle-ci reprend en Occident à partir du XIe siècle; cf. Bréhier, *loc. cit.*

(5) Pour les sanctuaires coptes, voir Severus ibn al-Moqaffa', *op. cit.*, 134, 179 et *passim*.

lue, éloignement intentionnel[1] du naturalisme grec. Par principe, on sacrifiait la forme à l'idée. Guerre à l'anatomie! disait la nouvelle école. L'artiste religieux ne devait travailler ni pour un amphithéâtre de médecine, ni pour un musée Grévin. De la sorte, nous tiendrions le secret du long chômage de la statuaire.

Encore serait-il bon de ne rien exagérer. Qu'à partir du ve siècle surtout, l'Orient ait réagi contre l'hégémonie occidentale, nous n'y contredirons point. Mais les défaites de l'hellénisme dans le domaine de l'art, le vide de la statuaire, à dater de cette période, peuvent comporter une autre explication[2].

L'art oriental ne s'est jamais complètement dégagé[3] de ses origines si nettement religieuses. Quand il se mit à la sculpture, il consacra son ciseau avant tout à la divinité, ensuite à la royauté, prolongement humain de la divinité. Cette genèse explique le hiératisme, le caractère conventionnel de toute la technique sculpturale, son indéniable prédilection pour les statues de majesté. Comme dans le reste de l'univers, l'artiste du Levant avait subi lui aussi l'influence des Grecs, mais sans aller jusqu'à l'oubli complet de son esthétique nationale. Cette influence persista aussi longtemps que l'art occidental manifesta sa vitalité. Mais lorsque, à la suite des invasions barbares, sa décadence s'affirma, les écoles orientales par une pente naturelle retournèrent au hiératisme primitif de l'ancien art religieux. Ce retour impliquait le renoncement aux procédés du modelage, à la science des proportions du corps humain, à la reproduction illusionniste des formes anatomiques. Il explique

(1) Avec lesquels la Renaissance a délibérément rompu en revenant aux traditions classiques.

(2) Dans les lignes suivantes j'utilise plusieurs suggestions de mon savant collègue le P. Séb. Ronzevalle.

(3) Comme a fait l'art classique.

l'apparente antinomie avec les principes de l'esthétique classique, la rareté des œuvres en ronde bosse, où le génie grec avait affirmé la maîtrise d'un art réaliste, poussé à l'extrême, pour s'être affranchi de toute inspiration religieuse. Le vide de la statuaire, on le constate également en Occident, sans qu'il soit possible d'invoquer une réaction antihellénique. Mais plus conservateur que l'art de l'Europe, celui de l'Orient tourna son activité créatrice vers les œuvres de moindre envergure. Il se réfugia dans les *arts mineurs,* en vertu d'une règle observée à toutes les époques de crise et de décadence artistiques.

Or, l'apparition, ensuite la lente évolution doctrinale de l'islam coïncident avec la période la plus aiguë de cette transformation au cours de laquelle l'Orient achevait de conquérir une sorte d'autonomie artistique. Les protestations vandalistes de la Tradition musulmane semblent même, à première vue, conserver comme l'écho arabe d'une réaction antinaturaliste; du moins si l'on se borne à considérer l'expression, la forme matérielle données à ces protestations. Dans l'estime donc des zélateurs islamites, l'inconvenance, le côté choquant des arts figurés consistent moins dans l'image, dans la représentation extérieure, que dans l'imitation, la contrefaçon des formes vivantes; imitation visant à produire l'illusion. A leurs yeux prévenus, c'est empiéter sur l'œuvre divine[1], chercher à faire une concurrence impie à l'Artiste suprême. Cette tentative leur semble un sacrilège. Pleins de cette idée, ils s'échauffent dans sa contemplation jusqu'à se substituer à la personne de Mahomet. Leurs invectives n'hésitent pas à calquer littéralement la phraséologie du Qoran[2], à emprunter ses procédés de mise en

[1] يضاهون بخلق الله; Boḫâri, *Ṣaḥîḥ* (Kr.), IV, 104, d. l.; 105, 1.

[2] Pour la fréquence de la formule qoranique... ومَنْ اظلمُ مِمَّن, voir *Concordance du Qoran*, s. v. اظلم.

scène[1]. Ils font dire à Allah : « Comment imaginer infidélité plus grande, contrefaire[2] l'œuvre de ma puissance créatrice[3] ? » On comprendra maintenant la portée précise de l'objection citée plus haut : « au jour de la résurrection les peintres et les sculpteurs se verront condamnés à donner la vie à leurs images ». En d'autres termes, Allah leur révélera l'énormité d'une entreprise aussi sacrilège.

Comme raisonnement, cette fiction doit nous paraître pauvre. Mais replacée dans son milieu, sur les lèvres des contemporains, interprétée dans le sens de leurs préjugés, cette pauvreté s'illumine et devient riche de renseignements. Allah, l'ange Gabriel, Mahomet parlent exactement comme les Talmudistes, comme les plus déterminés des protagonistes de la réaction antinaturaliste, dans l'Orient médiéval, contre la statuaire et ses prédilections anatomiques. En ce sens, M. Bréhier a raison d'affirmer que l'islam marque le triomphe définitif « de l'évolution séculaire, éloignant de plus en plus les Orientaux du naturalisme[4] ».

Au sein de l'islam postérieur, l'évolution a abouti au vandalisme le plus absolu. Ni le Qoran ni la pratique de Mahomet et des premières générations musulmanes n'en sauraient porter la responsabilité. Nous ignorons dans quelle mesure la

[1] Dieu est censé parler dans le Qoran. Quand les Traditionnistes, comme ici, recourent au même procédé, il faut s'attendre à voir reparaître les clichés qoraniques.

[2] Baġawī, *Maṣābīḥ as-Sonna*, II, 89. Le *moṣawwir*, peintre dans l'arabe moderne, désigne dans la terminologie du ḥadīṯ le peintre et le sculpteur, celui qui reproduit les *formes*.

[3] ومن اظلم ممّن ذهب يخلق كخلقي; Boḫārī, *loc. cit.;* Baġawī, *op. cit.*, II, 89-90.

[4] *Op. cit.*, 878. On croit rêver en entendant le Prof. Thiersch, *Pharos, Antike, Islam und Occident*, p. 217, affirmer que l'Islam a continué la tradition *antique* et *hellénique*. Cette érudition subjective l'a mené à de surprenantes conclusions pour l'origine de la mosquée. Voir notre critique dans *Rev. quest. historiques*, t. 90, p. 21, etc.

réaction antihellénique a favorisé ce mouvement. Mais on aurait tort de la mettre principalement en cause. En ramenant au hiératisme, aux méthodes du passé, elle a pu détourner les esprits des exagérations naturalistes de la statuaire proprement dite. En revanche, ce retour à la Tradition primitive communiqua une vitalité nouvelle aux arts mineurs, où l'artiste oriental ne s'interdit la reproduction d'aucun thème, emprunté à la nature vivante. De toute nécessité il faut donc découvrir ailleurs une explication plus adéquate à l'iconoclasme intransigeant de l'islam postérieur. Je crois la trouver dans l'influence considérable exercée par les prosélytes juifs, très nombreux dans la primitive école médinoise, la plus ancienne officine dogmatique de l'islam.

A la veille de l'hégire, la proportion de l'élément judaïque se trouvait être fort notable dans l'ethnographie de Médine. Sans parler des tribus compactes : Qoraiẓa, Naḍîr, etc., on comptait par centaines les prosélytes, les clients d'Israël, بطانة يهود, disséminés parmi les clans des Aus et des Ḫazraǵ et jusque parmi les Bédouins [1], habitant à la périphérie de l'oasis. Avec ces derniers apports — perdus de vue par les orientalistes — Israël me paraît avoir été près d'atteindre la moitié de la population de cette agglomération. Et cette moitié, intellectuellement la mieux développée — maîtresse de la banque, de l'industrie, du commerce — tenait sous sa dépendance économique les Aus et les Ḫazraǵ, affaiblis par leurs luttes intestines. Ibn Obayy, le sayyd le plus considéré, le roi de Médine, comme on l'appelait parfois, n'arrivait à faire figure qu'en s'appuyant sur Israël, dont la puissance militaire l'avait — il en convenait le premier — défendu « contre les noirs et les rouges », contre toutes les insultes de ses ennemis. Cette infériorité humiliait l'orgueil arabe. Retranchés dans leurs *oṭom*,

(1) Aslam, Mozaina, etc.

donjons, les Juifs pouvaient y défier la rage de leurs clients, *ḥalīf,* médinois :

> Hum! Le Juif, c'est la lèpre, et le chrétien la peste,
> Et tant qu'il en reste un, c'est l'engeance qui reste,
> Ils envahissent tout, ces chrétiens et ces Juifs,
> On devrait les chasser, et mieux, les brûler vifs!

Mais les Juifs répliquèrent, et le Qoran, en cent endroits, nous a conservé l'écho de ces discussions :

> Essayez! Nous avons des châteaux forts, des villes,
> Qui se défendront bien contre vos hordes viles;
> Nous avons le Khaybar, Matat[1], Naïm, Cammous;
> Arabes, l'Arabie est aux Juifs, comme à vous!
>
> (De Bornier, *Mahomet*, I, sc. 2.)

Sans l'intervention de Mahomet, l'élément arabe eût difficilement repris le dessus à Médine. Mais l'école anṣārienne s'est refusée à reconnaître cette situation humiliante, l'hégémonie de l'influence et du nombre exercée par les anciens maîtres israélites au sein de la cité.

Elle n'a pas hésité à remanier en ce sens l'histoire préislamite de l'oasis et jusqu'à la *Sīra,* au risque de compromettre le prestige du Prophète, en attribuant à cet incomparable politique d'inutiles actes de cruauté[2]. Au lieu de ces exécutions barbares, destinées à rendre plausible la disparition des Juifs médinois[3], nous croyons au passage d'une notable partie de ces malheureux dans les rangs des musulmans. Ces renégats et leurs descendants ont eu la part principale dans l'élaboration

[1] Corrigez *Naṭāt;* Ibn Hiśām, *Sīra*, 773.

[2] Après Badr, tous les Banoū Qainoqā' auraient été exilés en Syrie. Or, on voit reparaître, au matin de Ohod, 600 des leurs à la suite d'Ibn Obayy; I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 34, 9.

[3] Juifs d'origine ou simplement judaïsés. Nous faisons abstraction de cette discussion.

de la législation islamite, où l'inspiration talmudique paraît indéniable. Avec ce passé, les fils des Anṣārs[1] prétendaient n'avoir rien de commun, fatigués de s'entendre traiter de Juifs par les poètes arabes et par les Qoraišites eux-mêmes[2]. Nous ne pensons pas nous tromper en attribuant à l'influence des néophytes juifs, devenus les inspirateurs des Anṣārs, les dictons de Mahomet, hostiles aux images. Certains indices trahissent avec une suffisante netteté leur intervention et ne permettent pas de penser à l'iconoclasme chrétien du VIIIe siècle[3].

En premier lieu ce dicton : «Les anges évitent une demeure renfermant une cloche, un chien, une image.» D'abord les cloches étaient inconnues au temps de Mahomet. Quant à la *semandra,* la crécelle en bois usitée pour les cérémonies des chrétiens orientaux, l'histoire des Omayyades nous l'apprend, elle ne leur inspirait aucune antipathie marquée. Celle de l'église de Damas, édifice voisin du palais d'Al-Ḫaḍrā', paraît avoir troublé le sommeil de l'octogénaire calife Mo'āwia. Le débonnaire monarque se contenta d'une plainte, sans vouloir recourir à des mesures plus efficaces. Le *ḥilm,* la longanimité proverbiale des Omayyades semble bien n'avoir pas été une qualité de parade, s'il est permis d'en croire Severus ibn al-Moqaffa'. Hišām, raconte ce chronographe copte au style savoureux et populaire, aimait de son palais entendre les prières et les lectures faites par les chrétiens[4] dans leurs cérémonies

[1] Les Anṣārs parfois appelés *ḥalīf* des Juifs (I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 147, 11), et par le Prophète lui-même, *maulās* des Juifs; IBN HIŠĀM, *Sīra*, 286. L'an 6 H. un grand sayyd des B. Qainoqā' meurt à Médine; *ibid.*, 727. Pour les Juifs parmi les clans arabes de Médine, voir le même auteur, 342, 343, 352; on rencontrait dans ces milieux jusqu'à des rabbins احبار يهود; IBN HIŠĀM, *op. cit.*, 352, bas.

[2] Cf. notre *Califat de Yazīd I*, 199, etc.

[3] Son influence en la question a été exagérée par Becker, *Zeitsch. f. Assyriologie*, XXVI, 191, etc.

[4] «Leur église était accolée au palais»; SEVERUS, *loc. cit.*

religieuses. Il se plaisait à entretenir leur patriarche[1] et à lui répéter : « Quand vous commencez vos offices de nuit, j'éprouve un tel soulagement que j'en oublie tous les soucis du gouvernement; ensuite je ne tarde pas à goûter la douceur d'un sommeil réparateur[2]. » Hišām affectionnait ce prélat et lui accorda pour son église d'abondantes largesses[3]. Au dicton déjà cité ajoutez cet autre, également prêté au Prophète : « A la fin du monde, quand apparaîtra le Christ (ʿĪsā), il brisera la croix et tuera les pourceaux », tout un cycle enfin de traditions portant la même marque de fabrique, l'estampille de provenance juive. Un chrétien iconoclaste n'en pouvait vouloir ni aux chiens, ni aux cloches, ni aux pourceaux.

J'ajouterai : les Arabes pas davantage. Leurs ancêtres de la période préislamite n'éprouvèrent aucune répugnance marquée pour le porc. On rencontre le nom de Ḫinzīr dans l'onomastique ancienne[4]. La chair du sanglier figurait sur la table des grands chefs. Beaucoup de tribus, surtout les chrétiennes, l'appréciaient[5]. Voilà pourquoi le Prophète, affirme Ǵāḥiẓ, crut devoir l'interdire[6]. D'ailleurs, ajoute-t-il, elle est d'un goût fort délicat[7]. A cet ensemble d'indices joignez la conception rabbinique : elle considérait Dieu comme l'artiste par excellence, lequel réunit dans son œuvre créatrice les procédés de la peinture et de la sculpture, avec une supériorité à défier toute imitation humaine. Dans le texte de la Bible (I Samuel, II, 2), « il n'y a aucun secours (צור) comparable à notre Dieu »,

[1] Il s'agit du patriarche monophysite ou jacobite d'Antioche.

[2] *Alexandrinische Patriarchen-Geschichte*, ed. Seybold, d'après le ms. de Hambourg, p. 145.

[3] *Naqāʾiḍ Ǵarīr*, ed. Bevan, 820, 19; 822; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, I, 62.

[4] الخنزير هو الكريم التامّ وربّما وصفوا به الرجل, avec de nombreux exemples. Comp. notre *Yazīd*, 455, etc.; Ibn Doraid, *Ištiqāq*, p. 3.

[5] Ǵāḥiẓ, *op. cit.*, IV, 12.

[6] Ǵāḥiẓ, *loc. cit.*

[7] Ǵāḥiẓ, *op. cit.*, I, 111, 1.

la Haggada jouant sur le sens du vocable צור traduit : « Il n'existe aucun *artiste* comme notre Dieu [1]. » J'y crois reconnaître un nouvel écho juif de la campagne iconoclaste et il rappelle à s'y méprendre certains traits utilisés par la polémique de la tradition musulmane. En Orient, l'opinion publique a également voulu y impliquer les Israélites.

Un Juif de Laodicée, raconte Théophane [2], promit au calife Yazīd II quarante ans de vie, s'il ordonnait la destruction des images et des croix dans les églises. Cet ordre avait déjà reçu un commencement d'exécution en Égypte, lorsque survint inopinément la mort du monarque omayyade [3]. Hišām, successeur de Yazīd, s'empressa de révoquer les mesures arbitraires de son frère. Dans les égards témoignés par lui au culte chrétien, on peut voir comment il chercha à réparer l'oubli momentané de la politique traditionnelle des Omayyades [4] par Yazīd, l'hystérique amant de Ḥabāba [5].

(1) S. Krauss, *Talmud. Archaeol.*, II, 296, 297.

(2) Éd. de Boor, 401.

(3) Ibn al-Moqaffa', *op. cit.*, 144; Kindī (Guest), *op. cit.*, 71-72, ne parle que de la destruction des images et des statues, sans mentionner les croix ni les églises. Comp. pourtant les faits mentionnés par Ibn al-Moqaffa', *op. cit.*, 121, d. l., 134, 179; traits isolés mais permettant d'entrevoir une prochaine intolérance.

(4) Ibn al-Moqaffa', *op. cit.*, 145.

(5) Cf. notre *Bādia*, 110 (extrait des *Mélanges de la Fac. orientale de Beyrouth*, IV, 91-112). Quant aux démêlés entre le patriarche copte Michel Ier et Marwān II, on peut voir Severus (*op. cit.*, 186, etc.) et Amélineau, *Les derniers jours et la mort du khalife Marwān II* (*Journ. asiat.*, 1914², 421-451). Pour cette étude, il est permis de regretter que l'auteur n'ait pas consulté l'édition de Seybold, exécutée sur le manuscrit de 1266, le plus ancien de Severus. Or, ce texte s'abstient de toute indication topographique sur l'endroit où mourut le dernier des Omayyades (voir p. 195, 10). Après avoir raconté comment Marwān tua de sa main le traître Kautar, Severus ajoute : ومع قتله كوثر اتفقت عليه بقية رجاله وقتلوهُ وقتلوا فرسه الذي تحته وامنو للخراسانيين. Si cette phrase embrouillée a un sens, ce doit être le suivant : « Après que (Marwān) eut tué Kautar, ce qui lui restait de troupes se souleva contre lui, le tua, ainsi que le cheval qu'il montait, puis les rebelles négocièrent avec les

L'influence des conceptions talmudiques sur le développement du *Corpus* de la tradition musulmane : ce sujet mériterait une monographie. Puisse-t-il tenter la curiosité d'un érudit, également familiarisé avec les documents de l'islam primitif et avec l'abondante littérature rabbinique des débuts du moyen âge[1]!

Mahomet a-t-il jamais songé à vinculer la liberté des artistes? Nous pensons avoir montré le contraire. C'était également la conviction des générations de croyants les plus voisines de l'Hégire. En renonçant à son aversion injustifiée pour les arts figurés, l'islam ne ferait donc que sacrifier des préjugés, trop longtemps funestes à l'évolution de l'art arabe.

Ḫorāsāniens.» La victime de cette révolte ne peut être que Marwān, dont le nom n'est plus prononcé dans la suite. Celui qui «fut poursuivi à l'ouest de la ville de Cleopatra, bâtie par Alexandre le Macédonien», ce n'est pas le calife Marwān, mais un de ses fils, pas autrement désigné (Severus, 195, 17, etc.). Des copistes auront donc, postérieurement à l'an 1266, pris sur eux de combler la lacune de l'original, en mentionnant la localité, témoin de la mort de Marwān II. Cette circonstance diminue forcément la valeur du renseignement, lequel ne peut plus être considéré comme émanant d'un contemporain, le diacre Jean, dont Severus nous a transmis le récit.

[1] Comp. Soyouṭī, *Aḥādīṯ mauḍoūʿa*, I, 116, 5; on y place au sixième étage de l'enfer «les savants qui s'instruisent auprès des Juifs et des chrétiens pour étendre leur érudition». La pratique était donc connue, puisqu'on a cru devoir réagir en recourant aux hadīṯ apocryphes.

PREMIER EXPOSÉ

DES

RÉSULTATS ARCHÉOLOGIQUES

OBTENUS

DANS LA CHINE OCCIDENTALE

PAR LA MISSION

GILBERT DE VOISINS, JEAN LARTIGUE ET VICTOR SEGALEN

(1914).

II

Les tombes de falaises du Sseu-Tch'ouan.

L'étude des notes recueillies par divers voyageurs et par nous-mêmes au cours de précédents voyages au Sseu-Tch'ouan nous avait mis, lors de la préparation de celui-ci, en face de ce problème :

Étant donné un nombre considérable d'excavations artificielles logées dans les berges et les falaises de certains cours d'eau du Sseu-Tch'ouan, excavations de dimensions variables, situées à des hauteurs inégales, les unes d'approche aisée, les autres inaccessibles, toujours ouvertes par une baie presque rectangulaire conduisant à une ou plusieurs chambres qui ne contenaient rien, n'offraient aucune inscription ancienne, bref

s'écartaient, semblait-il, de tous les autres monuments connus sur ou sous le sol de la Chine, — trouver leur époque, leur destination primitive, la race de leurs ouvriers, et la nature de leurs premiers occupants.

Là-dessus, silence complet des chroniques provinciales ou locales et des principaux répertoires archéologiques chinois. En revanche, on tenait une explication populaire toujours prête, donnée par tous les bateliers et porteurs, acceptée aussitôt par tous les voyageurs européens : ces cavernes, appelées *man-tong* 蠻洞, «grottes de Man», n'étaient autres que des habitations ou des sépultures de «man-tseu», sauvages ou aborigènes peu connus, fort méprisés des maîtres actuels du pays; — et, cela dit, on passait sans chercher davantage.

Cependant, une précieuse indication pouvait se déduire déjà des trouvailles récentes faites par M. Thomas Torrance dans les grottes des bords de la rivière Min [1], ce qui permettait à M. E. Chavannes de prévoir que «les sépultures Han abondent dans cette région [2]». Mais le petit nombre de reliques des Han connues et étudiées au Sseu-Tch'ouan avant 1914 n'autorisait que des hypothèses; si bien qu'à notre arrivée dans la province la rencontre des premiers groupes de caves évoquait avant tout l'ironique conclusion de Baber à ses recherches de 1886 : «Excavations... of *unknown* date, undertaken for *unexplained* purposes by a people of *doubtfull* identity [3].»

Les caves que nous avons explorées se localisent toutes dans les bassins de deux grands affluents Nord du Yang-tseu, le

(1) Thomas Torrance, *Burial customs in Sze-Chuan*, *Journal of the North-China Branch of the Royal asiatic Society*, vol. XLI, 1910, p. 57-75.

(2) Éd. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, t. I, 1913, p. 19.

(3) Baber, *Ancient stone monuments*, *Royal Geog. Soc. supplementary papers*, vol. I, 1885, p. 129.

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 281.



Itinéraire général de la Mission.

282[3]

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 283.



Fig. 1. — Groupement des tombes de falaises explorées au Sseu-Tch'ouan par notre mission.

Kia-ling et le Min[1]. Les plus apparentes, trouant les falaises, dominent les rives; d'autres sont situées dans des vallées secondaires. Du fait qu'elles se rencontrent le plus souvent le long des cours d'eau, on ne saurait conclure à la nécessité rituelle de l'eau dans le choix de leur site. Il est plus simple de croire à une commodité plus grande : les murailles des grès riverains sont les plus dépouillées, les mieux prêtes à un travail immédiat, les plus «remarquables» pour le passant.

L'orientation est laissée au hasard : les caves s'ouvrent toujours perpendiculairement à la falaise naturelle, et il ne semble pas qu'on ait attaché même une préférence à telle direction cardinale.

La figure 1 montre la répartition, sur la carte du Sseu-Tch'ouan, des principaux «gisements» explorés :

1. Pao-ning-fou }
2. Mien-tcheou } (Bassin du Kia-ling).
3. Kiang-K'eou }
4. Kia-ting Est }
5. Min inférieur } (Bassin du Min).
6. Kia-ting Ouest }

1. *Groupe de Pao-ning-fou.*

Les caves du Kia-ling, que notre itinéraire rencontrait les premières, se groupent à l'entour de Pao-ning-fou. A 60 kilomètres plus au Nord, sur le bord du fleuve, ainsi qu'à 30 kilomètres plus à l'Est, dans une vallée latérale, nous avions noté déjà des entrées de grottes artificielles, forant des falaises très hautes et difficilement accessibles. Nous avons visité celles qui sont percées au flanc du mont P'an-long,

[1] Min est le nom littéraire, adopté par les Européens, du Fou-ho.

hors des murailles de Pao-ning-fou. Elles ont un corridor long de 2 mètres, conduisant à un caveau sensiblement cubique, de 2 m. 50, surélevé d'une marche, avec plafond voûté.

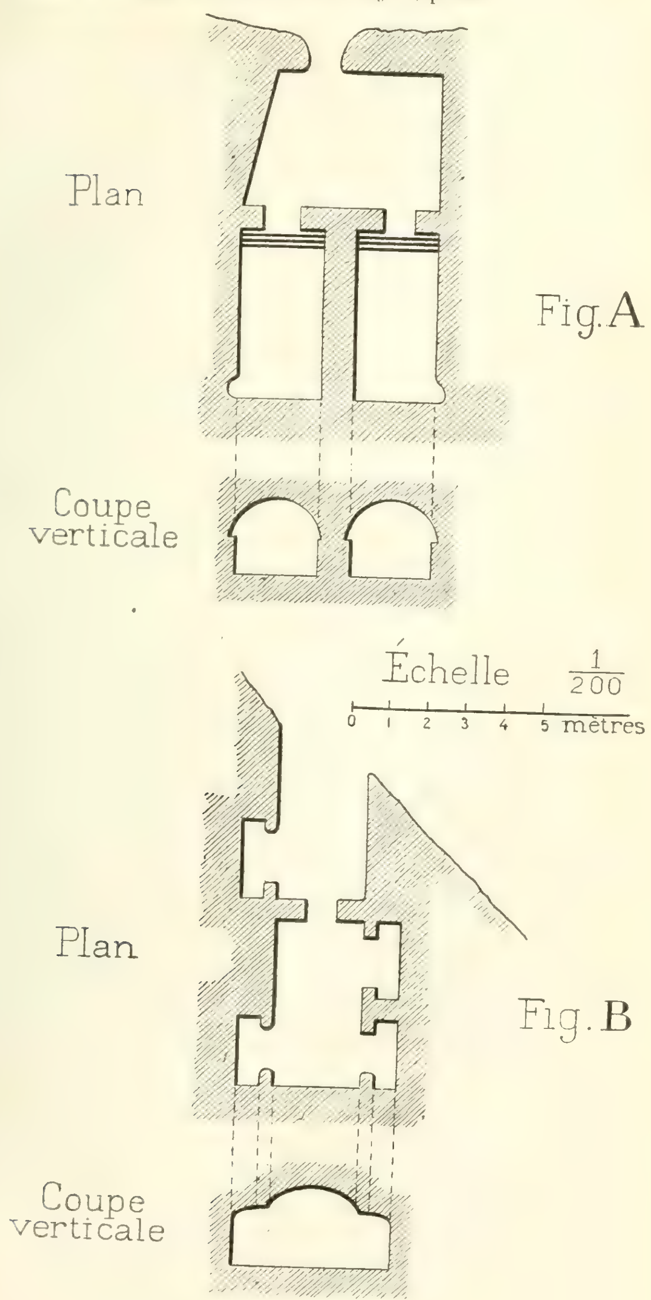
La baie d'entrée a déjà des caractéristiques qui se retrouveront désormais sans exception. Les jambages dessinent un trapèze à faible différence de bases; une feuillure borde les chambranles et le linteau, destinée, on peut immédiatement le prévoir, à encastrer une fermeture, de quelque mode qu'elle soit. Ces deux données excluront dès lors toute confusion entre l'objet de notre étude et les grottes naturelles ou carrières abandonnées. En outre, les caves de Pao-ning offraient déjà des particularités (recessus à la dimension d'un cercueil, plafonds régulièrement piqués, cernés de nervures), sur lesquelles on ne passe ici que parce qu'on trouvera plus loin l'occasion de décrire des caves beaucoup plus typiques et complètes.

2. *Groupe de Mien-tcheou.*

Le deuxième groupe de caves visité est à une douzaine de kilomètres au sud de Mien-tcheou, sur le bord de la rivière de Souei-ning, affluent de droite du Kia-ling. Une falaise de grès de la rive droite, qui porte des sculptures de l'époque T'ang [1], à quelque distance au delà d'un de ces « grands Bouddhas » qui abondent dans la province, nous offrit deux caves particulièrement intéressantes. L'une d'elles (fig. A) a pour la première fois une chambre, épanouissement du couloir d'entrée, au fond de laquelle s'ouvrent deux caveaux parallèles où l'on descend par quatre marches. Le fond de ceux-ci présente un évasement dont les dimensions correspondent à l'encombrement d'un cercueil. Le plafond est cintré jusqu'à la hauteur de 1 m. 10, où la base de la voûte vient s'appuyer sur un

[1] VIIIe et IXe siècles.

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 285.



Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 285.



Fig. 2. — Entrée de cave à P'eng-tseu-hao.

lambris en relief. Une autre cave (fig. B) a quatre logettes mesurant 1 m. 80 sur 0 m. 80, ouvrant par le milieu, l'une dans le corridor, les trois autres dans la chambre.

La seule inspection du plan de ces caves, la symétrie géométrique de la première, et, d'autre part, l'habileté d'exécution, écartent d'emblée leur attribution à des « aborigènes sauvages » aménageant des anfractuosités naturelles : on sent ici une technique, un luxe austère de grande civilisation.

Le bassin du Min allait nous offrir un champ d'études beaucoup plus riche, et, dépassant la solution désirée, nous révéler une branche fort importante de l'art des Han au Sseu-Tch'ouan.

3. *Groupe de Kiang-K'eou.*

Les caves que l'on rencontre à cinquante li en aval de Tch'eng-tou, dès le point où la rivière atteint le plateau des grès rouges, ne présentent aucun spécimen remarquable. Il n'en est pas de même de celles qui se groupent, à 10 li au nord de Kiang-K'eou 江口, au lieu nommé P'eng-tseu-hao 鄭子浩.

La rivière, après un coude à l'Ouest, revient obliquement vers une colline gisant du Nord au Sud, dont le flanc est une immense table de grès rouge inclinée de 15 degrés sur l'horizontale. C'est cette surface déclive qui a été choisie pour le forage d'un grand nombre de caves, nécessitant une technique particulière : pour gagner une hauteur verticale suffisante, les architectes ont mené, selon les lignes de plus grande pente de la table, une tranchée à fond horizontal (fig. 2). La faible déclivité oblige à entailler ainsi parfois plus de 20 mètres de roc pour obtenir une surface verticale où se puisse encadrer un portail (fig. C, coupe verticale). D'ailleurs, cette surface obtenue, l'entrée de l'œuvre intra-rupestre présente

IMPRIMERIE NATIONALE.

les deux caractéristiques (forme trapézoïdale et feuillure) déjà posées.

Mais les caves de P'eng-tseu-hao ont des dispositions intérieures dont la complexité nouvelle vaut une description étendue.

La figure C donne le plan de l'une des plus considérables. La tranchée d'accès, longue de 25 mètres, va en s'élargissant de 1 m. 20 à 1 m. 90. Deux logettes longues de 2 mètres sont ménagées dans la paroi gauche; l'une d'elles contenait un cercueil encore en place, et des briques dont on parlera plus bas. L'entrée, au lieu de la simple feuillure décrite, se marque par une série de 3 retraits formant de puissants cadres rectangulaires concentriques; le corridor interne reprend de la hauteur et de la largeur, le seuil franchi, par des mouvements symétriques des retraits antérieurs. Il garde ensuite une largeur constante de 1 m. 95, jusqu'au fond de l'hypogée, distant de 14 m. 50. La profondeur de l'ouvrage, y compris la tranchée d'accès, atteint donc près de 40 mètres.

Vers le milieu du corridor, une chambre profonde de 3 m. 50 ouvre sur lui, de toute sa longueur qui est de 5 mètres, donnant avec lui une grande salle carrée. Le plafond en est soutenu au centre par une puissante colonne, réservée dans la roche massive. Le fût est octogonal, l'embase et le chapiteau sont à plan carré. Le tailloir évasé est séparé du fût par un listel débordant [1].

Trois caveaux donnent sur le côté gauche du corridor. Le premier, allongé perpendiculairement à l'axe, a des parois nues. Les deux autres, dont la grande dimension est parallèle au corridor, communiquent avec lui par des ouvertures ménagées

[1] Cette colonne est comparable dans ses proportions et son style à celle de la chambrette du Hiao-T'ang-chan, que l'on voit sur la photographie qu'en donne M. Éd. Chavannes, à la planche XXIII de sa *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*.

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 286.

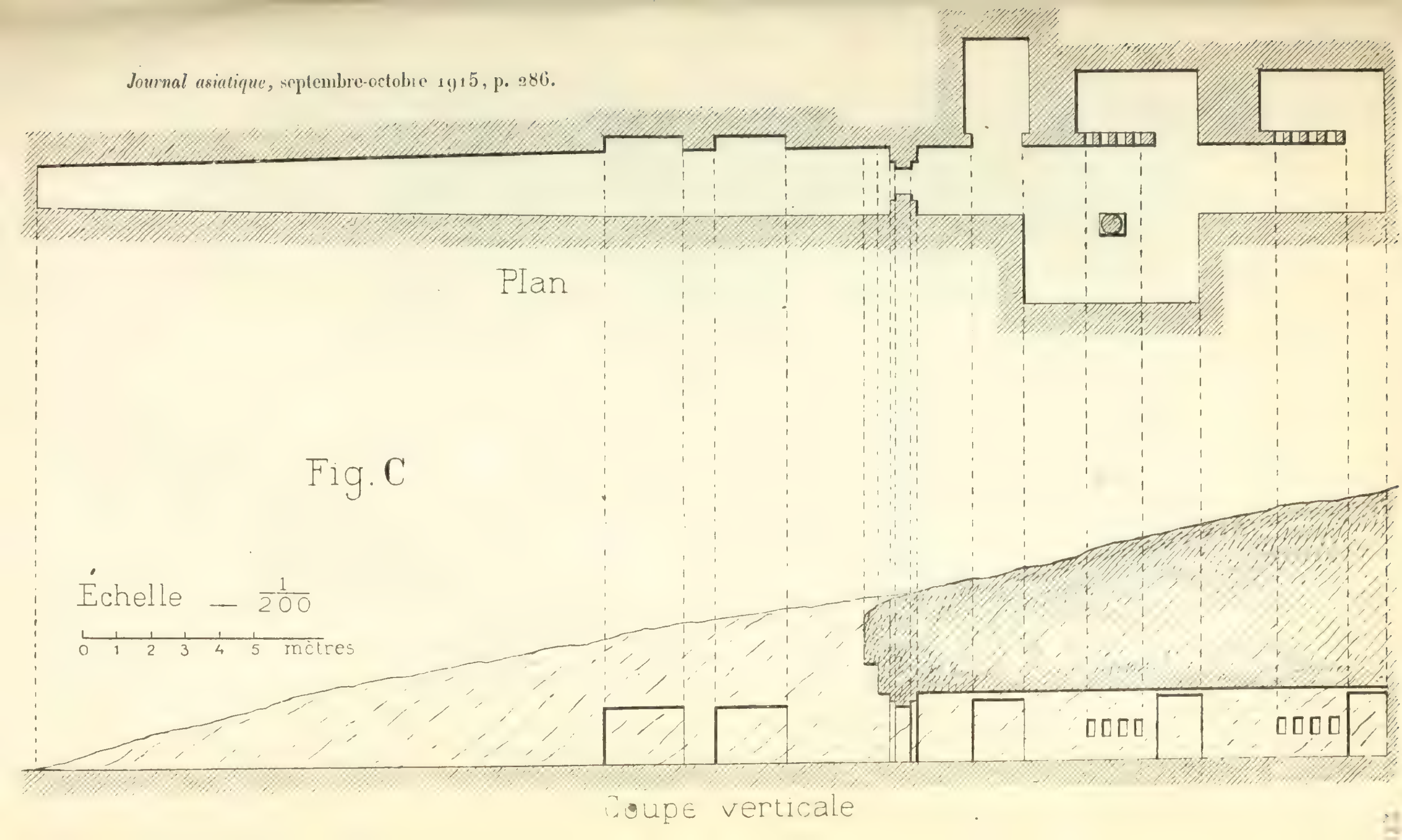


Fig. C



Fig. 3. — Cercueil de terre cuite et briques ornées (époque des Han).

au fond, et en sont séparés, sur le reste de leur longueur, par une cloison de pierre. Celle-ci est ajourée verticalement d'entailles rectangulaires, formant une sorte de fenêtre à gros barreaux. On remarque en outre sur les parois, à hauteur d'appui, des recessus de petites dimensions, qui ont pu servir à placer de menus objets. Enfin, sous la fenêtre grillagée, dans le coin antérieur des chambres, un fourneau bas à trois trous est taillé, comme tout le reste, en pleine roche.

Aucune surface n'est polie : partout, même sur la colonne et les barreaux, l'ouvrier s'est contenté d'épanneler régulièrement la pierre.

Plus encore que les dispositions intérieures des caves de P'eng-tseu-hao, leur *contenu* présentait un intérêt de premier ordre. Il nous livrait en effet des cercueils, des os humains, des briques ornementées, des poteries, des statuettes. Outre les débris dont le sol, fait lui-même d'un magma argileux, est partout jonché, la tombe C gardait, ainsi qu'il a été dit, encore en place et immédiatement reconstituable dans son ensemble, un cercueil (fig. 3). C'est une superbe pièce de terre cuite, d'un grain fin, très sonore, un peuplus haute que large. Les faces sont nues. Le couvercle bombé s'assemble avec la cuve par un joint très précis.

Des briques, ornées à la tranche de dessins losangiques, appartiennent au type déjà maintes fois rencontré dans les sépultures tumulaires de l'époque Han. Mais d'autres pièces de terre cuite, du même grain que les cercueils, n'avaient jamais été remarquées. Ce sont des pièces d'assemblage : les unes planes, d'autres en équerre[1], portent à la tranche une moulure demi-cylindrique, alternativement en creux et en relief, destinée à un moulage d'une précision rigoureuse; d'autres enfin, modelées en arc de cercle avec une rainure emboîtante à la

[1] L'une d'elles est visible, sous le couvercle du cercueil (fig. 3).

corde, formaient par leur juxtaposition un couvercle étanche et solide. Ces pièces de trois modèles s'assemblaient sans doute pour former un revêtement au cercueil.

Les poteries trouvées sont des bols, des vases sans décor, mais de formes caractérisées. Les statuettes — dont on réserve la description complète — semblent au premier coup d'œil appartenir à la famille de celles, bien connues, que l'on exhume au Mang-chan, près de Ho-nan-fou. Mais leur type archaïque les fait attribuer indiscutablement à une époque antérieure. Ces documents, ramassés sur le sol des caves, se multiplient de l'apport que nous font les paysans d'objets semblables, trouvés par eux aux mêmes endroits : par exemple, un beau vase de bronze vient ajouter son expertise irrécusable, aisée pour les objets de bronze, et nommer ici l'ère artistique des Han.

Il restait à trouver, sur les parois elles-mêmes des caves, sous forme de décors monolithes, la marque de cette dynastie dont le moindre trait, la moindre courbe, la stylisation robuste et personnelle se reconnaissent sans erreur. On l'obtint en fouillant la montagne voisine. Là, dans les brousses écartées de tout cours d'eau, et jusqu'ici inconnu, se trouve un beau fronton rectangulaire (fig. 4), qui surmonte une cave dont les dimensions et le type sont semblables aux précédents et présente l'un des motifs Han les plus classiques : deux bêtes longues et nerveuses, affrontées, séparées par une sapèque. Celle de gauche est un dragon maigre, celle de droite un félin ailé dont toutes les proportions s'aiguisent et s'étirent, cependant que le geste des reins demeure puissant et bien cambré. C'est bien là, par excellence, du dessin Han, aussi net, aussi affirmé que les motifs analogues sur les fûts des piliers de K'iu-hien[1]. L'évocation

[1] Cf. le premier chapitre de cet exposé, *Journal asiatique*, mai-juin 1915.



Fig. 4. — Fronton décoré (époque des Han).

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 289.

Fig. 5. — Sarcophage de pierre (époque des Han).

des piliers funéraires des Han se précise encore dans une comparaison de détail : le support courbe qui, à droite et à gauche, semble concentrer le poids du fronton sur deux pilastres, est identique à ceux qui épaulent l'encorbellement des piliers funéraires des groupes Ouest.

C'est en prolongeant nos recherches dans la direction de Kiang-K'eou que se fit, assez inopinément, une autre découverte. Des enfants qui nous accompagnaient s'engagèrent dans un trou qu'ils semblaient connaître. C'était une excavation naturelle, formée par un éboulement de paroi rocheuse, et livrant passage à un homme. On les suivit. Après avoir rampé quelques mètres, on put marcher sur les mains, et atteindre, par un parcours de 15 mètres, une première chambre, puis une autre, puis une troisième, toutes vides et sans trace d'ornements. Mais la quatrième nous fit toucher le but souhaité à une telle aventure : deux grands sarcophages de grès, sculptés et historiés. Ils étaient vides.

L'un d'eux (fig. 5) possède encore en place deux des trois tronçons emboîtés dont était fait le couvercle, extrêmement épais. Leurs formes et leur facture sont lourdes; les faces sont équarries plutôt que dressées; les coups de ciseau, laissant leurs rainures parallèles, strient avec rudesse les figures qui s'enlèvent sur un champ hachuré par un instrument plus fin. Mais ces figures n'ont rien d'équivoque : ce sont bien des personnages Han, de par leurs attitudes, leur style, leurs sujets. Cette femme mince, chevauchant un cerf, s'est déjà rencontrée sur le couronnement de plusieurs piliers. Ce cheval attaché à un piquet, en son dessin lourd et maladroit, semble fait par l'ouvrier même qui grava les décors en relief des piliers funéraires du Chao-che et de la mère de K'ai, au Ho-nan[1]. Le groupe central, bien que

[1] Cf. Éd. CHAVANNES, *op. cit.* On ne manquera pas d'être frappé de la res-

d'interprétation indécise — est-ce un jeu d'échecs ou de dés, un instrument de musique, qui s'interpose entre les deux personnages féminins? — n'en est pas moins défini comme époque. Les côtés de ce sarcophage et les faces de l'autre précisent encore le style Han dans ces motifs : deux kiosques minces à double toiture, semblables à ceux qui sont figurés sur les briques du tombeau de la dame Pao[1]; et un oiseau, peu élégant, mais de la famille de ceux qui ornent en beaux bas-reliefs le fût des piliers de Kiu-hien[2].

Les chambres de cet hypogée ne contiennent rien de plus que les deux sarcophages, si ce n'est, comme ailleurs, des débris de terre cuite, parmi lesquels on note encore les pièces d'assemblage décrites plus haut. Mais l'accès par une voie accidentelle laissait espérer que l'entrée normale était restée intacte bien que la tombe eût été violée. En effet, un couloir bref y conduisait de l'intérieur, permettant de localiser au dehors son emplacement masqué par la terre broussailleuse. Un travail de plusieurs heures la dégagea. La fermeture était faite de deux grandes dalles verticales de grès rouge, juxtaposées et encastrées au pourtour dans les feuillures des chambranles et du linteau.

4. *Groupe de Kia-ting Est.*

Il est situé juste à l'opposé de la ville de Kia-ting, sur la rive gauche du Min. Ses caves, d'accès facile, sont mieux qu'habitables, habitées, encombrées d'un peuple grouillant, avec ses enfants et ses porcs, comme le Sseu-Tch'ouan prolifique et bien nourri en présente partout. Très vastes, plus amples que toutes les précédentes, ouvertes par de grandes baies à l'air

semblance qu'offrent les estampages que reproduisent les planches XIV, XV et XIX de cet ouvrage, avec la photographie de notre figure 5.

[1] Cf. le premier chapitre de cet exposé, *Journ. as.*, mai-juin 1915, p. 481.

[2] *Ibid.*, p. 478.

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 291.



Fig. 6. — Entrée de tombe, près de Kia-ting.

libre, elles jouent ici le rôle des habitations troglodytiques, des chambres creusées dans le loess, que nous avions déjà rencontrées par centaines au Chen-si, et occupées parfois nous-mêmes. Chacune d'elles a ses attributions, souvent entremêlées, magasins à grains, à riz et à fromages, lieux d'aisance, crèches, étables et logements humains. Le mobilier d'autrefois est offert, à peine transformé, aux besoins des vivants : sous la lippe des buffles, on reconnaît, servant d'auge, un sarcophage antique.

La nouveauté de ces caves est le développement architectural du fronton. Malgré le mauvais état de la pierre, ce grès violet, usé par la pluie, gercé par les saxifrages, on retrouve aisément les abouts décoratifs des chevrons simulés dans la pierre, tels qu'on les voit au couronnement des piliers: les bords du toit, affleurant en élégants festons, les fermes inversées à forte voussure. Le souci décoratif est évidemment bien plus grand à Kia-ting que dans le bassin du Kia-ling. On trouve par exemple, meublant l'intervalle compris entre deux entrées, une fausse porte, exactement comme on figure de fausses fenêtres sur une façade européenne, et sur la roche non excavée, à l'endroit où seraient les dalles de clôture, on a marqué le relief des barres d'appui qui devaient, aux entrées réelles, coïncer les dalles dans leur logement. Cet ensemble de trois portes est pris dans l'arrondi d'une grotte naturelle, large et peu profonde (fig. 6).

Les sarcophages encore existants sont le plus souvent taillés directement dans des retraits, et non détachés du roc. Nous en avons trouvé qui étaient doubles, présentant des logements parallèles de deux corps, séparés par une épaisse cloison.

Les caves les plus importantes du groupe oriental sont nichées au flanc d'un agréable vallon, au revers du célèbre temple de Pi-tseu-k'ai, celui qui dresse, face au confluent du T'ong-ho une colossale image du Bouddha, révérée du peuple fluvial.

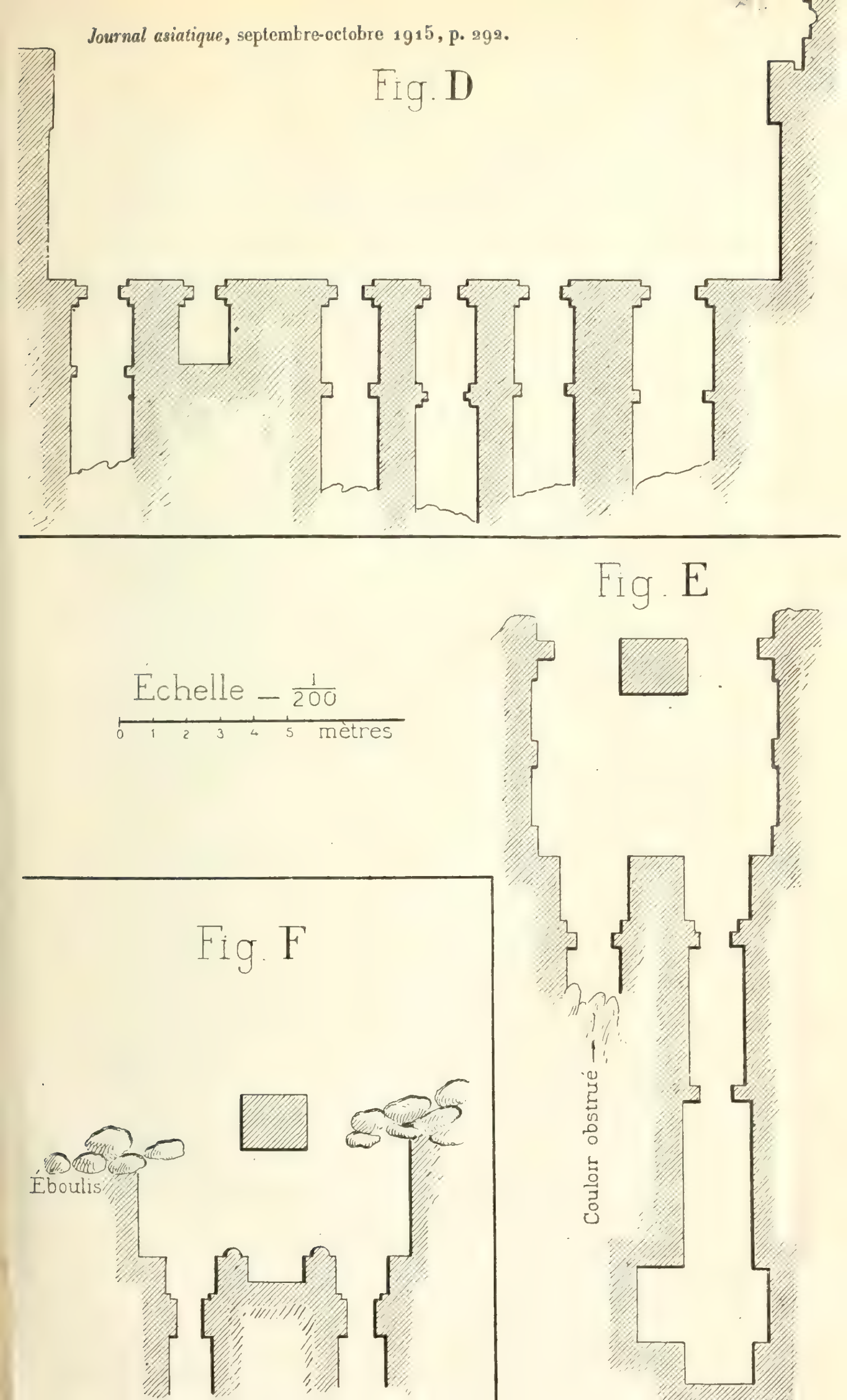
La figure D donne le plan d'un ensemble de six tombes ouvrant sur une vaste excavation rectangulaire, longue de 23 mètres, profonde de 7, haute de plus de 3. Une partie de l'angle frontal s'est éboulé, de sorte qu'il peut sembler au premier abord que l'on ait utilisé comme vestibule extérieur commun une grotte préexistante. Mais on retrouve, très nette à l'angle de gauche, encore visible à l'angle de droite, l'amorce d'un grand fronton qui ornait évidemment toute la façade, et probablement s'appuyait sur des colonnes médianes maintenant écroulées. Aux angles, le soutien extrême était donné par des antes. Celui de gauche, le mieux conservé, a les mêmes dimensions qu'un pilier funéraire, et le charpentage formé d'encorbellements successifs. L'entablement du fronton était décoré d'un feston de bord de toit, courant au-dessus d'une rangée de modillons et de petits bas-reliefs. Des fermes renversées de fort échantillon concentrent sur les antes le poids de l'encorbellement, et faisaient probablement de même sur les piliers intermédiaires.

Il n'est pas possible d'énumérer dans un exposé provisoire toutes les particularités relevées dans les nombreuses caves de cette région. Signalons cependant :

Une grande salle de 5 mètres sur 5, avec une hauteur de plafond de 3 m. 50 et deux marches courant tout autour, formant banquette;

Une cave à corridor montant, avec un seuil surélevé de trois marches sur le vestibule d'entrée ;

Des orifices de couloirs plongeant à 45°, ouvrant au bord des routes et se redressant après avoir atteint une profondeur de 5 mètres. On n'a pu les explorer, car ils étaient obstrués de déblais lourds et de ronces dont l'enlèvement eût exigé un travail considérable.


Fig. D
Fig. E
Echelle — 1/200
0 1 2 3 4 5 mètres
Couloir obstrué
Fig. F
Éboulis

5. *Groupe du Min inférieur.*

C'est ce groupe, et un autre plus au Sud encore, trop éloigné de notre itinéraire pour qu'il nous fût possible de le visiter, que Baber avait très exactement repérés en 1886, et dont il avait donné, sous des descriptions minutieuses, et en somme exactes, des explications plus ingénieuses que fondées. Avant de parler du tribut apporté à notre enquête par les caves de Kien-wei, nous sommes obligés de nous arrêter, plus longuement que nous ne l'aurions désiré, sur la falaise du «Ma-wang-tong», à propos de laquelle se sont produites des confusions qu'il fallait dès l'abord écarter.

En aval du Tao-sseu-t'an, rapide célèbre pour le tourbillon énorme qu'y produit la rencontre, par le courant, d'une importante falaise que couronne un sanctuaire taoïste, se trouve un point du fleuve bien connu de tous les bateliers, fonctionnaires, et voyageurs de toute espèce. Une falaise bombante est abondamment sculptée de personnages et de niches qui attirent l'attention de quiconque monte en barque vers Kia-ting ou descend au fil de l'eau. On l'appelle, d'un commun accord, *Ma-wang-tong*, et l'on joue aussitôt sur le mot : les uns disent que Ma est pour Man, et traduisent «grotte du roi Man, du roi sauvage». Une autre interprétation donne «caverne du roi variolé»[1]. Si l'on adopte «roi sauvage», on choisit, parmi les statues les plus apparentes, celle que son allure non chinoise désigne le mieux à la légende, et l'on assure, comme le fait Baber sur la foi d'un ami Lolo, que cette statue est le portrait d'un certain Hsi-po, chef de quatre puissantes tribus, dont le territoire s'étendait de Yue-si à Kia-ting... ; que de plus les Lolos, traduisant eux-mêmes Ma-wang par «roi-cheval», l'invoquent avant toute entreprise, car il peut courir 500 li en moins de temps qu'il n'en faut pour cuire un poulet... Si l'on s'en tient à la version «roi variolé», on en prend pour support une autre statue dont le visage informe est en effet plein de trous. Mais Baber explique très bien lui-même que ces trous, récents, étaient destinés à donner prise au masque de platras rapporté dont quelque restaurateur avait rendu la face à ce dieu populaire.

En un mot, un certain mystère planait sur cet ensemble statuaire, signalé pour la première fois par Alex. Wylie, attribué par Richtofen

[1] *Ma-tseu* 痲子 se dit des gens marqués de petite vérole.

aux Si-fan, commenté longuement par Baber, remarqué par un nombre considérable de consuls, marchands et missionnaires en route de Tch'eng-tou vers Tch'ong-king et Chang-hai.

Ce sont tout simplement des niches bouddhiques ; le fameux roi-sauvage est un Bodhisattva de la meilleure tradition hindoue ; — et nous verrons[1] qu'une stèle voisine permet de nommer ici la dynastie des Tcheou du Nord, dont nous n'avions jusqu'à présent aucune relique, bouddhique ou profane.

Toute confusion écartée, nous parlerons maintenant des caves, très apparentes aussi, qui sont creusées en amont de Kien-wei-hien, dans une falaise de la rive droite. Le courant violent du rapide Tch'a-yu-tseu vient affouiller la base de cette falaise, où le chemin riverain a dû, sous les caves mêmes, et aux dépens parfois de leurs façades, se frayer un passage en plein roc.

Les bateliers nomment « les neuf grottes » cette série dont Baber donne un plan méticuleux, et, si l'on peut dire, le détail de l'ameublement : foyers, bancs pour s'asseoir, emplacements de batteries de cuisine, niches pour dieux lares, divans confortables enfin.

Nous livrons, de ce que nous avons eu devant les yeux, cette description, réduite à ses éléments archéologiques : un beau fronton de cave, désormais connu, avec son entablement décoré de festons de bord de toit, soutenu par des fermes renversées, présente des cartouches rectangulaires à reliefs déchiffrables, où l'on voit une bête couchée, affrontée à une autre bête, et quelques autres personnages de style Han. Les dispositions intérieures n'offrent aucune nouveauté. Nous nous contenterons de signaler que le « divan » est un sarcophage dont on a fait sauter la paroi antérieure pour le transformer en siège : on trouve, aux deux bouts, l'amorce rugueuse de la paroi

[1] Au chapitre III de cet exposé, qui sera consacré aux monuments bouddhiques de la Chine occidentale.

enlevée. Cette cave si elle n'a été construite que pour des morts, a connu, comme bien d'autres l'habitat de familles peu soucieuses de conserver aux «traces anciennes» leur physionomie originale.

6. *Groupe de Kia-ting Ouest.*

A quinze li de la porte Nord de Kia-ting, à gauche de la grande route de Ya-tcheou, une très belle falaise de grès rouge violacé percée de nombreuses excaxations s'aperçoit de fort loin. C'est le Pei-yen 白崖. Les hypogées sont ici d'un tel développement que l'on hésite à nommer encore «caves» de véritables monuments funéraires, rassemblés en une nécropole d'un très imposant aspect.

Elles se caractérisent par de grandes façades surmontant et encadrant le portique et atteignant une telle ampleur, que le roc est attaqué parfois sur une surface verticale de plus de 50 mètres carrés. Les ouvertures, au nombre de deux ou trois pour chaque monument, sont séparées par de massifs piliers carrés, et comprises entre des antes. Au dessus s'étagent de larges encorbellements, composant un fronton d'un développement vertical aussi considérable que celui des piliers qui le supportent. En franchissant les baies, on accède dans un vestibule dont la paroi postérieure est percée de corridors qui mènent aux caveaux.

Nous décrirons quelques-unes des sépultures en les parcoudu Sud au Nord.

1° Une curieuse façade, dessinée dans la roche, inquiéterait par sa complexité, si l'on n'en séparait aussitôt les éléments : les uns sont purement chinois et classiques; les autres, recoupant et dénaturant les premiers, sont bouddhiques, et par conséquent plus récents de plusieurs centaines d'années, postiches en un mot. L'intérieur présente avec toute son am-

pleur la disposition en vestibule, ouvrant par deux larges passages. Sur les parois, on voit — c'est la première fois — des inscriptions. Elles sont bien conservées et on lit sur quelques-unes des noms d'années appartenant à la dynastie des Song [1].

2° L'imposante façade carrée (fig. 7) qui s'épaule à un redan de la falaise, si elle a perdu le détail de ses sculptures, n'a du moins été défigurée par aucune surcharge. Le portique, à deux baies très larges, est dominé par un fronton à double étage d'encorbellements dessiné deux fois par des festons de tuiles terminales et abouts de solives; entre ces derniers, on distingue encore des oiseaux, des têtes, dont l'une est la «bête des charpentes», semblant, de ses ongles crispés sous son museau, arracher son corps au poids des madriers, motif fréquemment introduit dans les piliers funéraires. Au-dessus du toit supérieur, sur le prolongement vertical du pilier médian, deux cartouches rectangulaires enferment les contours bien visibles de deux animaux affrontés. La roche de la falaise surplombe le haut du fronton de son débord fruste.

Le vestibule, très spacieux, mesure 7 mètres dans ses deux dimensions (fig. E). Il est plus riche encore en inscriptions que le précédent. Le pilier lui-même porte sur sa face externe un grand caractère 白 moderne, qui était suivi des 2 caractères 崖 洞, maintenant à demi effacés, et donnait le nom local des sépultures : «Grottes de la falaise blanche». — Le côté gauche est sculpté d'une stèle en demi-relief, haute de 2 mètres, avec fronton en pan coupé, socle rectangulaire et marge ornée de feuillages. L'inscription, lisible en majeure partie, est calligraphiée en li-tseu, et le premier caractère, bien qu'à demi

(1) Nous ne pouvons entreprendre, dans ce premier exposé, l'étude des inscriptions dont nous avons pris des copies et des estampages. Le travail de traduction, les recherches parallèles dans les recueils épigraphiques, seront poursuivis dès que les circonstances le permettront.

Journal asiatique, septembre-octobre 1915, p. 296.



Fig. 7. — Grande façade, au Pei-yen.



Fig. 8. — Vestibule, au Pei-yen.

effacé, ne peut se lire que « Han » 漢. Si l'inscription est authentique, nous sommes en présence d'une preuve formelle, et peut-être d'une date précise. Un examen minutieux du style des caractères et des décors marginaux montre que la question doit être réservée. Une grande inscription de l'époque Chaohing[1] se lit sur la paroi gauche du vestibule.

3° Une autre sépulture de mêmes caractéristiques possède, dans un angle intérieur, un pilastre remarquablement conservé, dont le couronnement figure une charpente débordante avec des madriers obliques, comme on n'en a pas rencontré sur les piliers funéraires. Ce pilastre, au fût simplement encadré de refends, aux frises décorées de losanges, est d'une très sobre élégance. Le pilier du portique présente une nouvelle inscription en li-tseu, mais presque entièrement effacée.

4° Enfin un vestibule (fig. F), mesurant 4 mètres sur 8, malgré l'éboulement qui a ruiné la façade, a gardé si parfaitement sa décoration intérieure, que l'on a pour la première fois une impression directement visuelle de ce qu'ont pu être ces vestibules à l'état neuf (fig. 8). Cette décoration est d'ailleurs d'une extrême simplicité et d'une parfaite discrétion. Le seul motif est un feston de tuiles largement dessiné, au-dessus d'une ligne d'abouts de solives espacés laissant entre eux de longues rainures rectangulaires. Mais il est employé avec un sens décoratif admirable pour lier comme par une corniche les parois au plafond. Les murs sont encadrés de bandes plates en relief sur des champs nus. Enfin, le plan de la salle est lui-même très harmonieux : deux corridors symétriques s'ouvrent dans des enfoncements, entre lesquels est ménagé un retrait plus large, séparé d'eux par des cloisons de pierre dont la tranche se formule en une fausse-colonne demi-cylindrique. Ici, pas une faute de goût, aucune défaillance, aucune puérilité,

(1) XIIe siècle.

comme on est affligé d'en noter sur quelques-uns des plus irrécusables vestiges de l'art des Han. Par la sobriété et la mesure, il touche ici à la perfection

Maintenant que nous avons décrit ce que nous avons eu sous les yeux, nous tenterons de présenter en un faisceau les preuves qui appuient cette conclusion de nos recherches :

Les caves de falaises du Sseu-Tch'ouan sont des sépultures chinoises de l'époque des Han[1].

Baber, que nous avons déjà trouvé sur notre chemin, remonte dans son étude jusqu'à l'âge de la pierre. Ceci est une autre question, qui devra être traitée à sa place. Il existe au Sseu-Tch'ouan des vestiges préhistoriques, armes primitives, pierres levées. Ils n'ont manifestement rien à voir avec des travaux considérables, pleins de maîtrise, appartenant pour le décor et le style à un âge précis, et n'ayant d'autre recul que le silence qui s'est fait sur eux.

On ne saurait davantage faire intervenir le Bouddhisme. Il est vrai que, s'attaquant à la pierre, il creuse les falaises accessibles de niches aussi nombreuses que les caves ; mais il ne manque pas d'y sculpter des statues, innombrables et non équivoques. Il ne se contente point des roches vierges, et réentaille les monuments antérieurs, comme ces piliers de P'ing-yang dont nous aurons à reparler[2]. Enfin, son apport iconographique est relativement récent au Sseu-Tch'ouan, la date la plus ancienne que nos recherches permettent de lui imputer étant celle de 529. Les caves existaient alors depuis

[1] Lorsqu'il s'agit des Han, au Sseu-Tch'ouan, nous ne distinguons pas des deux dynasties Han de l'histoire nationale, la maison des Han de *Chou* (ancien nom du Sseu-Tch'ouan), qui a prolongé leur civilisation dans la province, durant une partie du IIIe siècle de l'ère chrétienne.

[2] Cf. *Premier exposé*, etc. (*Journal asiatique*, mai-juin 1915).

trois siècles; il s'est contenté d'en réaccommoder et d'en défigurer quelques-unes — sans omettre de signer.

En revanche, l'attribution de ces caves aux aborigènes pouvait jusqu'ici se défendre. On justifiait ainsi, et l'on expliquait l'absence d'inscriptions et le silence des textes chinois. Nous avons nous-mêmes bénéficié de cette hypothèse : les fouilles et les explorations s'en trouvent grandement facilitées. Il est délicat et parfois dangereux de pénétrer en Chine dans un tombeau tenu pour chinois. La descente dans le caveau de la dame Pao[1] n'a pas été sans quelque discussion, et, dès le second jour, le village entier, conduit par son « ancien », n'aurait point permis une plus longue profanation. Au contraire, les paysans déblayent l'entrée des caves avec docilité, et s'offrent pour vous y guider, déclarant avec indifférence : « Ce sont des cavernes de sauvages. »

Cependant, non plus qu'aux hommes de l'âge de pierre ou aux bouddhistes, on ne peut les attribuer aux « Man-tseu ». Il faut écarter de longues discussions sur ce que l'on doit entendre par chinois ou non chinois dans la Chine antique. Jusqu'au IIIe siècle avant J.-C., le Sseu-Tch'ouan paraît avoir été isolé de la vie sociale de l'Empire; mais cette riche et fertile province a vite rattrapé le temps que sa ceinture montagneuse lui avait fait perdre, et, dès la fin des Han occidentaux (ère chrétienne), il participe à la vie de la Chine presque aussi complètement que la vallée ancestrale de la Wei. Comment supposer qu'à cette époque des peuples « sauvages » aient — sans que l'histoire en fasse mention — conservé des coutumes funéraires non chinoises dans les vallées les plus habitées de la province, tout en employant des ouvriers chinois, en faisant tracer le plan des tombes par des architectes chinois, et leurs ornements par des décorateurs classiques ?

[1] Cf. *Premier exposé*, etc. (*Journal asiatique*, mai-juin 1915).

Il est bien plus simple de penser que les Chinois ont ici approprié leurs sépultures à un terrain particulier, exactement comme cela se fit en Égypte lorsque l'on se mit à creuser des hypogées dans les monts Thébains, et comme on voit, en Phrygie et en Paphlagonie, coexister l'un et l'autre mode, tumulaire et rupestre.

Quant à la question de savoir si les caves ont été creusées pour des vivants et non pour des morts, elle ne vaut pas davantage qu'on s'y arrête. La seule hypothèse qui justifierait l'entreprise de travaux aussi importants, aussi coûteux, serait une nécessité de défense. On raconte, en effet, au Sseu-Tch'ouan que certaines grottes peu accessibles servaient de refuge en cas d'invasion. Mais le groupe de Kiang-K'eou nous a donné l'exemple de caves très élaborées, entaillant le roc sur une longueur de 40 mètres, dans une table en pente douce très visible et d'accès parfaitement aisé. Les « ustensiles » que l'on trouve dans les caves ne créent aucune objection : nous avons vu que sous les « divans » et les « auges » on décelait avec évidence des cercueils. Les fourneaux de pierre sont bien, eux, des fourneaux, et il n'est guère douteux qu'ils n'aient été faits du même ciseau que les caves auxquelles ils appartiennent. Mais — outre qu'ils sont bien mal disposés pour faire la cuisine — pourquoi s'étonner de les trouver là, quand on extrait, du sol truffé de tombes anciennes du Mang-chan au Ho-nan, avec d'autres objets funéraires, des modèles réduits de fourneaux en terre ? C'est la coutume générale des peuples anciens de traiter comme vivant le mort dans sa vie posthume, et de l'entourer du décor domestique, qui fut celui de sa vie humaine. C'est ainsi que les grandes façades rocheuses, que les couronnements des piliers, sont des traductions, à l'usage des morts — du double, dirait-on en Égypte, — des façades de bois et charpentes d'encorbellements qui se construisaient à la même époque à l'usage des hommes.

Nous ne reviendrons plus sur cette discussion. Aussi bien n'aurait-elle point été ouverte si les caves avaient été visitées pour la première fois par un archéologue. Le fait qu'en présence des décors des frontons de Kien-wei on a pu dire «qu'ils n'avaient aucun rapport avec le dessin chinois» est typique, et d'ailleurs bien explicable chez tout Européen ne connaissant de l'art chinois que ce qu'en livrent les boutiques des ports.

S'il ne subsiste aucun doute, nous nous garderions de nier qu'une anomalie demeure, et qu'elle est fort gênante : c'est le silence absolu, sur les précieuses reliques qui nous occupent, de l'archéologie chinoise. Non seulement les chroniques provinciales et locales, qui s'étendent avec tant de complaisance sur les stèles, piliers et jusqu'aux moindres souvenirs de l'époque classique, omettent de mentionner les hypogées, mais le Kin-che-yuan, ce consciencieux répertoire archéologique de la province, qui nous avait été d'une aide exceptionnelle dans nos recherches antérieures, ignorait complètement l'objet de celles-ci.

A vrai dire, nous avions déjà noté qu'à de rares exceptions près les archéologues n'avaient décrit et commenté que des monuments portant des inscriptions. L'épigraphie occupe en Chine une place démesurée par rapport à l'étude de l'architecture et de la statuaire antiques. On pouvait donc admettre que les savants eussent négligé les caves parce qu'elles sont anépigraphes. Cependant, nous n'avions aucune preuve que l'absence de caractères fût générale, et cela paraissait peu vraisemblable, puisque nous avons trouvé ici les décors et les bas-reliefs qui, sur les piliers funéraires, accompagnent le plus souvent des inscriptions.

Ces considérations nous ont fait reprendre avec un intérêt particulier un texte des chroniques provinciales qui avait attiré

IMPRIMERIE NATIONALE.

notre attention. Le volume Kin-che 金石, «métaux et pierres», à la sous-préfecture P'eng-chan 彭山縣, porte un paragraphe intitulé :

漢張氏穿中記

Inscription dans une caverne de la famille Tchang des Han[1],

dont nous proposons la traduction suivante :

Des paysans, en bêchant la terre, produisirent un son. Ils trouvèrent une fissure et y pénétrèrent. Le roc présentait une excavation de la grandeur d'une habitation. A l'intérieur, se dressaient deux parois de roche[2]. Des colonnes séparaient deux chambres. A gauche, il y avait des briques cassées et un cercueil enterré dans la boue. A droite, trois cercueils taillés dans la roche[3] étaient salis par la boue qui les remplissait entièrement. On apporta des torches pour examiner, et on trouva des inscriptions en trois endroits ;

1° Sur le chambranle de la porte. L'inscription, abîmée par la terre, n'avait plus qu'une dizaine de caractères visibles. A l'intérieur de la caverne, le grès était peu résistant. Au bout de quelques jours, les visiteurs l'ayant frotté de la main, tous les caractères s'effacèrent ;

2° Sur le devant des deux colonnes, assez haut. A l'époque (de la découverte — c'était en 1157 —), on pouvait en prendre l'estampage. Selon le Li-che, il s'agit de la «caverne» de l'épouse de Tchang-P'in

[1] Le Chou-pei-ki-pou donne la date : Kien-tcheou, 2e année (77 après J.-C.). Le Tseu-Yuan localise : à Mei-tcheou, au Pi-ti-Yen 碧雞巖, et le Li-che: au sommet du P'eng-wang-chan 彭亡山, à l'est de l'ancienne ville de Wou-yang 武陽古城. Ces deux indications de lieu concordent : en effet, le P'eng-wang-chan et l'ancienne ville de Wou-yang sont indiqués comme gisant à 10 li à l'est de la sous-préfecture. D'autre part, le nom de Pi-ki est porté par un temple situé à la base de la colline qu'identifie la présence de la tombe de P'eng-tsou, ancêtre de la famille P'eng 彭 sous les Chang, dont l'arrangement est moderne, mais l'emplacement probablement authentique.

[2] 崖 proprement «falaise, mur naturel».

[3] 崖棺. Le caractère 崖 qui revient ici est évidemment pris dans le sens de «taillé en pleine roche, monolithe».

(張公賓之妻); son fils, le comte Wei 偉伯, la femme et le fils de celui-ci sont enterrés au même lieu[1];

3° Des caractères anciens et frustes relatant qu'un descendant du comte Wei, nommé Yun-mong, enterra dans la même sépulture les frères aînés et cadets de son père.

Cette description et le récit de la découverte de la sépulture s'appliquent avec une précision parfaite à une sépulture rupestre située au bord d'un champ, comme nous en avons si souvent visité. Il est impossible de les rapporter à une sépulture classique à caveau de briques sous un tumulus de terre, tel que celui de la dame Pao. L'existence d'une fissure conduisant à une excavation dans le roc, les chambres multiples s'ouvrant à droite et à gauche, les colonnes de soutien, les sarcophages, les fragments de briques, tout indique clairement qu'il s'agit d'une cave de falaise. Et la présence d'une inscription attribuée à l'époque des Han, gravée sur le roc, livre le « missing link », le chaînon manquant entre ces cavernes anonymes, anépigraphes, et les textes, silencieux à leur sujet.

L'exploration, et, à défaut des caractères probablement disparus, l'identification de la sépulture de la famille Tchang était donc d'une haute importance. Au cours de nos investigations autour de Kiang-K'eou, nous l'avons cherchée longtemps sur les flancs de la colline où elle était signalée ; nous avons interrogé les paysans et les gardiens de temples — vainement. Il est à penser que l'ouverture, ayant été mise à jour accidentellement sous les Song, fut par hasard signalée à un archéologue qui en fit la description et releva les caractères. Il semble d'ailleurs avoir été quelque peu surpris par la nature de ce tombeau, car il le classe sous le titre « pierres et métaux », et non sous celui de « tombes et sépultures »; il dit textuellement que les membres de la famille énumérés sont *enterrés* au même

(1) 陵皆祔葬.

endroit, mais désigne cet endroit par le terme vague de «trou, excavation» (穿 ou 穴). — Plus tard, l'entrée dut être à nouveau cachée par les broussailles, obstruée par la terre, et son souvenir en est perdu. Des sondages systématiques et très longs offriraient seuls des chances de la faire retrouver.

Dès lors, nous suggérons sous toutes réserves cette explication :

La domination chinoise, au Sseu-Tch'ouan, a eu des alternatives d'expansion et de retrait. Sous les Han, en grande période civilisée, on construisit des sépultures dans les falaises de roche tendre qui abondent dans la région et se prêtent admirablement au forage.

Puis, à l'époque troublée qui suit, les aborigènes durent «descendre», ruiner les colonies chinoises, violer les sépultures, en utiliser certaines comme abris, et perdre le souvenir de la place des autres. Plus tard, la Chine redevenue puissante ayant de nouveau absorbé la province, des archéologues vinrent la visiter pour y recueillir les vestiges anciens. Comme ils étaient sans prédécesseurs[1], ils ne trouvèrent aucune indication cataloguée sur un mode de sépulture resté local, et ne recherchèrent que les tombes bâties sur le modèle qu'ils connaissaient, sans soupçonner l'existence des autres.

Ce n'est point à l'aventure, ou par fidélité à notre journal de route, que nous avons exposé, dans l'ordre même où elles se présentèrent, ces découvertes successives. Il est de fait que notre marche — de Han-tchong-fou à Ya-tcheou, du Nord-Est au Sud-Ouest, à travers la province entière du Sseu-Tch'ouan, les a rangées selon une *certaine* progression (que nous nous garderons de donner comme définitive), et qui va du simple au complexe, des excavations cubiques de Pao-ning

[1] L'archéologie chinoise a commencé sous les T'ang.

aux caveaux très étudiés de Mien-tcheou, puis aux frontons décorés de Kiang-K'eou, pour dresser, dans le groupe occidental de Kia-ting les façades majestueuses qui donnèrent à nos recherches la conclusion monumentale que l'on n'osait plus espérer.

Mais cette progression n'implique aucune différence fonctionnelle. Quelle que fût l'importance de l'œuvre, exposée ou souterraine, le contenu nous en a toujours paru identique par sa destination. Bien plus, les rites funéraires que l'on peut inférer de l'étude de ces hypogées ne semblent en aucune sorte étrangers à ceux qui découlent de l'examen des caveaux «tumulaires»; il n'y a donc point là deux coutumes différentes pouvant se ramener à deux civilisations distinctes, mais bien deux modes distincts de construire la demeure des cadavres, coexistant dans un même pays, et s'interpénétrant, à la fois par les lieux choisis et par l'époque (alentour de l'ère chrétienne) à laquelle nous devons désormais les rapporter.

D'autre part, un lien formel existe entre les caveaux «tumulaires» du bassin du fleuve Jaune et les tombes de falaises : ce sont les piliers funéraires, les «k'iue» 闕, qui d'une part se dressaient à l'entrée des champs de sépultures du Ho-nan, du Chen-si et du Sseu-Tch'ouan, et d'autre part ont prêté leur décor aux piliers et pilastres qui dans les plus vastes caves soutiennent l'avancée des frontons.

Ce rapprochement, cette parenté de style frappante entre les piliers et les tombes de falaises se renforce de la constatation suivante : les lieux de développement maximum des caves de falaises (environs de Kia-Ting, Sseu-Tch'ouan Ouest) sont précisément ceux qui offrent les exemples de piliers les plus considérables par leur masse et la complexité de leur décor.

Si l'on refait au contraire en sens inverse la route déjà indiquée, cette fois du Sud-Ouest au Nord-Est, des marches tibétaines vers la Chine de la vallée de la Wei, on voit à la fois

caves de falaises et piliers se dépouiller peu à peu des ornements qui leur sont communs, se simplifier, on peut même dire s'atrophier — suivre en un mot une parallèle évolution décroissante.

Donc, deux influences architecturales issues de deux foyers opposés, l'une orientale (Chine de la Wei et du Chan-tong), l'autre occidentale (dont l'origine sera bientôt étudiée), paraissent s'être venues rencontrer au Sseu-Tch'ouan pour recouvrir les mêmes rites fondamentaux. La première, manifestée par les sépultures tumulaires, est connue dans ses voies de pénétration. L'autre, qui apprit à creuser des tombes dans les falaises, et à exploiter, comme en Égypte, en Asie antérieure et en Perse, la nature et la disposition des terrains, n'a pas encore révélé les étapes qui la conduisirent là. Mais son origine non chinoise, extrême-occidentale, se confirme et s'établira, croyons-nous, dans les études d'ensemble dont nos documents (textes, plans, clichés et mobilier funéraire) seront l'objet, et sur lesquelles ce premier exposé ne doit faire aucun empiètement.

QUELQUES TITRES ÉNIGMATIQUES

DANS

LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

DU BOUDDHISME INDIEN,

PAR

MM. SYLVAIN LÉVI ET ÉDOUARD CHAVANNES.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS
A L'ARTICLE PARU DANS LE JOURNAL ASIATIQUE
DE MARS-AVRIL 1915, P. 193-223.

1° Nous devons à l'obligeance de M. Pelliot l'indication d'un nouveau texte dans lequel figure le terme *mo-mo-ti*. C'est une inscription datée du premier jour du deuxième mois de la quatrième année k'ai-tch'eng (19 mars 839); elle est due au célèbre poète Po Kiu-yi 白居易 et commémore la construction d'une bibliothèque tournante dans le temple du dhyâna du Sud 南禪寺 à Sou-tcheou fou 蘇州府 dans le Kiang-sou; elle nous a été conservée dans le *Wou kiun tche* 吳郡志 de Fan Tch'eng-ta 范成大 (1126-1193); le *Wou kiun tche* a été réimprimé dans le *Cheou chan ko ts'ong chou* 守山閣叢書; dans cette édition, l'inscription de Po Kiu-yi se trouve à la page 14[a-b] du chapitre XXXI; elle est aussi reproduite dans le *Wen yuan ying houa* 文范英華 (chap. 820, p. 2[b]-3[a]).

D'après cette inscription, c'est Po Kiu-yi lui-même qui, lorsqu'il était préfet de la commanderie de Wou 吳郡, c'est-à-dire de l'actuel Sou-tcheou fou, prit l'initiative de l'entre-

prise; les travaux furent commencés en l'année 828 et terminés en 836: «les dépenses pour la construction de la salle s'élevèrent à 10,000 ligatures; les dépenses pour la bibliothèque et pour les livres furent de 3,600 ligatures; au milieu de la salle, en haut il y eut un dais et en bas la bibliothèque; entre la bibliothèque et le dais on fit tourner[1] ... (le dais avait) 1,000 niches de Buddhas disposées sur neuf étages; l'ornementation était faite avec des soies et des couleurs or et vert; tout autour du dais[2] on suspendit 62 miroirs; la bibliothèque avait huit faces; sur chaque face il y avait deux portes laquées de rouge et renforcées de ferrures de cuivre; tout autour de la bibliothèque on disposa 64 sièges; l'intérieur de la bibliothèque tournait par le moyen d'une roue[3], était arrêté au moyen d'un frein; les livres saints formaient 256 enveloppes 函 et 5,058 rouleaux 卷[4]». Après avoir

[1] La leçon du *Wen yuan ying houa* est: 藏蓋之間轉九層佛千龕. Le *Wou kiun tche* omet par erreur le mot 藏 et substitue le mot 輪 au mot 轉. Quelle que soit la lecture qu'on adopte, la phrase reste manifestement fautive. Le parallélisme rigoureux du style de la description exige qu'on ait, d'une part, la description du dais et, d'autre part, celle de la bibliothèque; nous ignorons ce que Po Kiu-yi mentionnait dans l'intervalle compris entre le dais et la bibliothèque; mais, ce qui nous paraît évident, c'est qu'il faut supposer le mot 蓋 «le dais» avant les mots 九層..., pour faire pendant au mot 藏 «la bibliothèque» placé avant les mots 八面...

[2] 環藏蓋, dit le *Wen yuan ying houa*; le *Wou kiun tche* omet le mot 藏; il doit avoir raison, car il serait naturel que les miroirs ne fussent disposés qu'autour du dais, tandis que les sièges étaient rangés autour de la bibliothèque; le parallélisme des phrases exige d'ailleurs qu'il ne soit question que du dais dans la première phrase et que de la bibliothèque dans la seconde.

[3] Le mot 輪 doit vraisemblablement désigner ici un cabestan qui a quelque analogie avec les rais d'une roue; c'est par le moyen d'un cabestan, c'est-à dire de pièces de bois insérées verticalement à la base du mât formant pivot, que tourne la bibliothèque dans le temple du gros stùpa au Wou t'ai chan.

[4] Ce nombre est exactement celui qui est indiqué dans le catalogue *Souei tchong king mou lou* rédigé en 603 (cf. Nanjio, *Catalogue*, Introduction, p. xviii, dernière ligne). Dans une inscription de la période chao-hing (1131-

montré l'importance qu'une telle œuvre pie doit avoir pour le développement de la religion, Po Kiu-yi souhaite que la bibliothèque ainsi constituée soit préservée de tout dommage et il s'écrie : « Ah! tous ceux qui dans notre pays seront magistrats locaux, chefs du *tche-t'i* (čaitya) ainsi que les *mo-mo-ti*, pourraient-ils ne pas entourer de tous leurs soins (cette bibliothèque), la protéger et la chérir? pourraient-ils ne pas la conserver intacte, l'agrandir et la réparer? »

Dans cette phrase, l'expression chef du *tche-t'i* 支提上首 s'applique sans doute au supérieur du couvent; quant au *mo-mo-ti* 摩摩帝, nous savons qu'il est le vihārasvāmin, c'est-à-dire le représentant qualifié des droits de propriété du couvent.

2° Nous signalons quelques rectifications à introduire :

P. 206, l. 2. *Au lieu de :* 5° Il doit, en cas de faute..., *lisez :* 5° Il doit, quand c'est fait...

P. 206, l. dern. *Au lieu de :* Pour balayer le sol, cinq affaires : 1° Marcher de côté..., *lisez :* Pour arroser le sol, cinq affaires : 1° Marcher à reculons...

P. 207, l. 15. *Supprimez au 3° les mots :* à l'intérieur (内 est l'équivalent de 納).

P. 207, l. 28. *Au lieu de :* 1° ...le parfum qui y est resté et le ramasser en un endroit, *lisez :* 1° ...le parfum qui est resté (dans le brûle-parfum) et le ramasser sur un des côtés.

1162), relative à la construction d'une bibliothèque tournante 轉輪藏 dans un temple de la préfecture de T'ai-tcheou 台州 dans la province de Tchö-kiang, le nombre des volumes est indiqué comme étant de 5,048 (cf. *Leang tchö kin che tche* 兩浙金石志, chap. IX, p. 21a). Ce nombre de 5,048 est celui qui est indiqué par le *K'ai yuan che kiao lou* comme étant celui des 1,124 ouvrages qui, en l'an 730, étaient admis dans le canon bouddhique (cf. Nanjio, *Catalogue*, Introduction, p. XX, lignes 41-42). Sur les bibliothèques tournantes qui furent inventées en 544 par Fou Hi 傅翕, voir Nanjio, *Catalogue*, Introduction, p. XXVI.

P. 208, l. 22. *Au lieu de:* 20, 40^b, *lisez:* 10, 40^b.

P. 209, l. 8. *Au lieu de:* 34^a, *lisez:* 37^a.

P. 213, l. 27. *Au lieu de:* 1° ...si c'est tôt ou si c'est tard, *lisez:* 1° ...si c'est l'heure exacte.

P. 214, l. 2.

Dans la liste des obligations du mo-po-li *général, une série de cinq prescriptions a été omise. A la suite de la seconde série il faut insérer un nouvel alinéa dont voici le texte:*

Il y a encore cinq affaires: 1° Il ne lui faut pas se tenir droit en face des sièges des moines; 2° Il ne lui faut pas prendre sur lui de punir quelqu'un par avance; 3° Il lui faut, quand il parle, se conformer aux intentions des autres; 4° Il ne lui faut, quand il fait une communication, ni ajouter ni retrancher rien aux paroles des autres; 5° Il lui faut, quand il a un partage à faire, le faire dans tous les cas d'une manière équitable.

P. 214, l. 8. *Au lieu de:* 4° ...demandant à être puni, *lisez:* 4° ...demandant à être absous.

P. 214, l. 31. *Au lieu de:* 5 grands coups, *lisez:* 50 coups.

P. 215, l. 1-2. *Au lieu de:* (ensuite 3 grands coups) [cette indication manque au texte de Corée], *lisez:* (ensuite) [ce mot manque au texte de Corée] 3 grands coups.

MÉLANGES.

DEUX SINGULIERS ÉLÉMENTS

DE BIBLIOGRAPHIE ORIENTALE

I

Parmi les incunables de la Bibliothèque nationale, sous les numéros d'inventaire A 483 et 484 Réserve, se trouve l'édition *princeps* des livres bibliques des premiers Prophètes, texte hébreu vocalisé, avec accents toniques, accompagné de la version chaldéenne paraphrasée par Jonathan ben Uziel, comportant en outre des gloses sur les deux marges latérales : d'un côté, le commentaire de R. David Qamḥi, et, de l'autre côté, celui de R. Lévi ben Gerson, appelé d'ordinaire par abréviation RaLBaG (Leiria, 1494, fol.).

En cet état complet, l'édition est rarissime[1], comme le déclare Steinschneider dans son *Catalogus impressorum Bodleianæ* (Oxford, 1852-62), col. 4, car il dit de ce livre : « Exemplar perfectum vix notum. » Il cite ces volumes à titre de mention bibliographique, et il ne les a probablement pas vus, puisque, contrairement à son habitude constante dans des cas analogues, il ne dit pas un mot du précieux colophon

[1] Le savant bibliophile Elkan N. Adler, à Londres, possède un exemplaire complet, sauf la fin, depuis II Samuel, xxiii, 9.

qui sert d'épilogue à cette édition, colophon composé de 25 vers sur l'art d'imprimer.

Le typographe auteur de ces vers fait ressortir la nouveauté de son art, le mode merveilleux de transcrire par une composition. Puis il raconte les péripéties par lesquelles son travail a passé, avant de voir le jour; et il a la modestie de ne pas signer son œuvre, à l'opposé de ses confrères. Pourtant (et c'est un élément de plus, qui était inconnu jusqu'à présent, pour l'histoire de l'imprimerie), il nous apprend que la composition a été faite par un atelier éphémère, situé au Portugal, non loin de l'Océan.

La rédaction du colophon, selon la mode du temps, offre une mosaïque d'expressions bibliques, enchâssées dans ce petit poème, dont presque chaque vers est un centon; on le verra par les références mises au bas par du texte suivant :

1 התהלה לאל אשר עזרנו — החל וסיים זאת חקת[1] התורה
2 חדשים מקרוב באו[2] — בן מאב לעולם לא חקרה
3 כי שאל נא לימים ראשונים[3] — מימים אשר לאדם קרא
4 הנהיה כדבר הזה — יד כותבת הפך ספרא
5 השפלה הגבה והגבוה השפל[4] — והמכתב בעט ברזל[5] ועופרא
6 ואחרי הודיע לנו את כל זאת — חל עלינו כתבו לכם את השירה[6]
7 עשות ספרים הרבה[7] אין קץ — והכל משום יגדיל התורה[8]
8 ועל הכל נבואת הנביאים — יהושע שופטים שמואל ועטרה
9 ובצדם יונתן ממלל ארמית — אשר עמיה שרי נהורא
10 וסביב למשכן המה יחנו[9] — ר׳ דוד קימחה של תורה

(1) *Nombres*, XIX, 2.
(2) *Deutéronome*, XXXII, 17.
(3) *Deutéronome*, IV, 32.
(4) *Ezéchiel*, XXI, 31.
(5) *Job*, XIX, 24.
(6) *Deutéronome*, XXXI, 16.
(7) *Ecclésiaste*, XII, 12.
(8) *Psaume* XLII, 21.
(9) *Nombres*, I, 50.

יושב על כסאו [1] דובר מישרים [2]   ר' לוי ארי שבחבורה
כלם קדושים ובתוכם י"י [3]   חלקם בחיים צפון תדירא
ויהי כי הקיפו הימים [4] במלאכה   באה אלינו גודל הצרה
צרת אחינו בהתחננם   מצעקת בחבליה כמבכירה [5]
ויבואו ה"רועים" ויגרשום [6]   וכרוזא בחיל קרא
ותפול אז מעל הגמל [7]   מלאכת שמים זאת מפוארה
היתה בפיה ממללא רברבן [8]   פס ידא די כתבא נשארה
ראינו עם כל זה החל וגמור   אלה הנביאים ראשונים במקרא
ובגזרת עירין פתגמא   אנשי היחס והשררה
בקהלת אישבונה מושבם   אשר בכל עניניה מאושרה
נכתבו על יד האחים שלשה   והאב עליהם ראש ועטרה
פה במתא הנקרא לייריאה   דיתבא על נהר שמה נקרא
והסיום בשנת נ"ד"ר [9] אלמנה   אישה יקימנו [10] בימינו מהרה
ויראה בעינינו המר והנאנח   ויוציאנו מאפלה לאורה
והשבוע לשבט שלישית   פרשת ספר הברית [11] ויקרא

TRADUCTION.

Loué soit Dieu qui nous a aidés à commencer et achever ce texte de la Loi. Des nouveautés sont venues de près (depuis peu), qu'un fils n'aurait jamais demandées à son père. En effet, interroge les premiers temps, depuis l'existence de l'humanité : A-t-il jamais existé un tel fait? La main écrit un livre à rebours; elle abaisse ce qui est élevé, et elle élève ce qui est bas; l'écriture est produite par un stylet de fer, avec du plomb.

Après nous avoir fait connaître tout cela, le devoir nous incombe d'écrire ce cantique, de composer beaucoup de livres, sans fin, dans le

(1) *Exode*, XII, 5.
(2) *Psaume* XXXIII, 15.
(3) *Nombres*, XVI, 3.
(4) *Job*, I, 5.
(5) *Jérémie*, IV, 31.
(6) *Exode*, II, 17.
(7) *Genèse*, XXIV, 64.
(8) *Obadia*, 12.
(9) *Nombres*, XXX, 10.
(10) *Ibid.*, 14.
(11) *Exode*, XXIV, 7.

but de propager la Loi. Au-dessus de tout est la prophétie des Prophètes, Josué, Juges, Samuel, et la Couronne (Rois). A côté d'eux, Jonathan parle araméen, ayant avec lui les princes de la lumière : autour du Temple ils campent; R. David, fleur de farine (Qamḥi) de la Tôra; assis sur son trône, il parle avec droiture, et R. Lévi, le lion de la compagnie. Tous sont saints, et au milieu d'eux est l'Éternel; leur part dans la vie éternelle (cachée) est réservée.

Or, durant que les jours se passaient au travail, un grand malheur nous est survenu; nos frères souffrants supplient Dieu; ils crient de douleur comme une femme en premières couches. Les *pasteurs* vinrent et les chassèrent, et l'appel retentit au camp. Alors, le travail céleste si glorieux tomba de la monture, qui comportait verbalement de grandes explications; le manuscrit subsistait. En même temps, nous avons vu commencer et finir ces premiers Prophètes dans la Bible. Sur l'ordre textuel de gens éminents et des autorités en résidence dans la communauté de Lisbonne, ville heureuse sous tous les rapports, la composition a été faite par les trois frères dont le père est le chef et roi, ici dans la ville nommée Leiria, sise sur le cours d'eau du même nom. Achevé l'an [5] 254. Puisse le Maître nous relever bientôt, voir (avec pitié) notre état amer et pénible, nous tirer de l'obscurité à la clarté! C'est la troisième semaine du mois Schebat, péricope sabbatique de *Mischpatim*.

OBSERVATIONS.

Ligne 1, second hémistiche. Dans le mot חקת, la première lettre et la troisième sont surmontées d'un point. Nous ignorons à quoi ces points font allusion; car le nombre 408 représenté par ces deux lettres ne saurait, — comme on s'y attend d'ordinaire, — viser la date du livre, laquelle est indiquée plus loin : [5] 254 = 1494.

Ligne 4, hémistiche 2. Le narrateur rappelle comment le compositeur typographe dispose les caractères « à rebours », pour être reproduits de face.

Ligne 5 *a*. L'abaissement et la hausse de la presse basculée sont décrits ici, en visant ce mouvement de va-et-vient.

Ibid., *b*. On sait que les caractères mobiles, en plomb, doivent être placés dans le composteur à l'aide d'une pince.

Ligne 8, dernier mot. Au lieu de la désignation usuelle du livre biblique «Rois», le poète emploie un synonyme «couronne», pour les besoins de la rime.

Ligne 10 *b*. Jeu de mots sur le nom de Qamḥi.

Ligne 11 *b*. Le R. Lévi, commentateur de la Bible, surnommé «lion», en attestation de sa supériorité, est R. Lévi b. Gerson, le philosophe provençal de la fin du XIIIe siècle.

Ligne 13, fin. Le «grand malheur» rappelé là est énoncé en souvenir de l'exil d'Espagne, accompli l'an 1492, exil qui eut aussi lieu en Portugal l'an 1496.

Ligne 15 *a*. Allusion discrète, sous la dénomination de «Pasteurs», aux ecclésiastiques espagnols membres de l'Inquisition du pays, qui ont suscité ledit exil. Pour souligner l'allusion, le compositeur a mis des points sur le second mot de ce vers.

Ligne 17 *a*. Le texte d'Obadia, paraphrasé ici en chaldéen, a le sens péjoratif de «grandiloquence», tandis que notre versificateur parle d'un fait de conservation, pour l'approuver.

Ligne 19 *a*. Le troisième mot est moins araméen que grec: *ἐπιταγμα*, quoique admis dans l'hébreu de la décadence (*Esther*, II, 20).

Ligne 22 *b*. Les écrivains juifs affectionnent de mentionner le moindre cours d'eau qui baigne la localité qu'ils nomment.

Ligne 23. La date d'achèvement de l'impression, [5]254, est exprimée par un anagramme : נדר, mot qui, littéralement, signifie «vœu». En vue d'un jeu de mots assez compliqué, l'auteur emploie l'expression biblique «vœu d'une veuve», vœu qui, légalement, est toujours *maintenu* (non le vœu d'une femme mariée, à la merci du mari). Or, le terme *veuve* est pris ici dans le sens d'une allusion à la nation juive. Cependant, le second hémistiche dit : «son *mari* le validera» (le vœu), pour

formuler un souhait de protection céleste en faveur d'Israël : le «mari», le Maître, est la Providence, à qui l'auteur demande, pour les siens, de les maintenir, de les faire subsister.

Ligne 25. L'inversion des termes du premier hémistiche, par simple licence poétique, ne va pas sans inconvénient dans le second hémistiche; le dernier mot, de prime abord, fait penser à la péricope hebdomadaire *Wayiqra* (*Lévitique,* ch. I à VI); mais celle-ci ne coïncide pas avec la date mensuelle indiquée. En réalité, ce mot doit être supposé occuper sa place avant le pénultième : les trois mots de la fin sont une expression lue dans la section hebdomadaire dite *Mischpatim* (au milieu de l'Exode). Or, dans la troisième semaine du mois de *Schebat,* on lit ladite section, et dans l'année 5254 les dates 19 à 25 Schebat correspondent aux dates vulgaires 27 janvier jusqu'au 2 février 1494.

II

Une autre impression, moins ancienne mais non moins curieuse, arrête notre attention par son étrangeté, quelque peu déconcertante. Ce sont deux feuillets in-4°, placés dans la bibliothèque de l'Association cultuelle juive à Paris, parmi ses manuscrits venus de la *Gueniza*[1] du Caire, cotés IX B 12, au milieu d'autres pièces conçues en judéo-espagnol, c'est-à-dire rédigées en langue castillane, tout en employant des caractères hébraïques[2]. Ces parties de livre ont pour titre courant le mot הקדמה «Préface». Ces deux feuillets largement troués, sans tête ni queue, paginés 2 et 3, sont des morceaux d'un

[1] Grenier ou chambre de débarras pour les livres déchirés et les feuilles éparses.

[2] Nous avons publié un spécimen de ce genre dans le *Journal asiatique* de mai-juin 1915. Voir aussi *Notices et extraits*, t. XL.

traité de philosophie ou de morale, en vieille impression orientale; peut-être originaires de Salonique, autant que l'on peut en juger d'après les caractères typographiques employés dans ces pages, surtout le ג́ surmonté d'un accent pour le distinguer du ג (*g*) usuel, à l'effet d'exprimer par le premier la *jota* espagnole.

A quel livre faut-il rattacher ces pages? S'agit-il d'une œuvre originale, signée ou anonyme? Ou est-ce une traduction d'un auteur connu ou inconnu? On sait qu'il existe toute une littérature établie dans ces conditions hybrides. De même on trouve des manuscrits de langue espagnole écrits en caractères arabes, et réciproquement, nous dit Sylvestre de Sacy, dans sa «Notice d'un ms. espagnol écrit en arabe[1]». Cet espagnol est mêlé de mots arabes qui suivent les inflexions grammaticales de la langue espagnole. Sylvestre de Sacy revient sur ce sujet dans sa «Notice[2] de deux manuscrits arabico-espagnols, nos 208 de la Bibliothèque nationale[3] et n° 290 du fonds de Saint-Germain-des-Prés[4]».

Pour les Juifs de l'Ibérie, lorsqu'ils ne comprenaient plus l'hébreu, des rabbins et des savants traduisirent des ouvrages éthiques de l'hébreu en espagnol, tout en conservant les caractères rabbiniques familiers à leurs lecteurs. Ainsi, dès la fin du XIIIe siècle, Jacob de Las Leyes et Jehuda de Astruc, à Barcelone, compilèrent des œuvres philosophiques en espagnol[5]. Puis, Jacob Zaddik de Ucles, au milieu du XIVe siècle, compila de l'Ancien et du Nouveau Testament un recueil de sentences, intitulé : «Libro de dichos de Sabios y philosophos», cité par

(1) *Journal des Savants*, an V, 16 germinal, p. 205-213.

(2) *Notices et extraits des Manuscrits*, t. IV (an VIII), p. 626-647.

(3) Ancien fonds arabe, n° 774 actuel, selon le catalogue de Slane.

(4) Nous n'avons pas pu retrouver ce second manuscrit arabico-espagnol.

(5) Voir Kayserling, *Bibliotheca española-judaica*, introduction, p. XIII. Cet Astruc était fils d'Astrug Bonsenyor; il vivait en 1282 et 1288, comme nous l'apprend M. Joachim Miret y Sands.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Kayserling, d'après Steinschneider (*Hebrew literature*, p. 103). Dans le même ordre d'idées, au XVI[e] siècle, Mose de Baruch Almosnino a écrit le ס' הנהגת החיים « Regimiento della vida », en espagnol avec lettres rabbiniques[1]. A ces diverses publications on peut rattacher nos deux feuillets, dont voici des extraits :

Fol. 2 *a*. Y natura primero que las imperfeciones de modo que esta probado que las prefisiones de las causas non sean de entender quanto el numero multedan, y prepeto edar solamente quanto el peso que es quanto a la propinquitad al sumoente perfectissimo que es el Dio ברוך הוא. Y se proba muy claro por Temistios en el tercero de Anima que tambien les preficiones sean este mar quanto a los logares distantes o propinquos, a enda que sia verdad que al noble conbiene lugar mas noble donde Aristoteles...

. . . .

(*Plus loin*) El Dio ב"ה que es la primera causa en el ser perfecion y verdad, como Aristoteles en el segundo de la Metafisica, commento quarto, dice : Todo aquel es mas tal por cabsa de el qual los otros son en la univocacion de el ser por tanto quanto el apartar y allenar el primero en ser y perfecion y verdad se coligen las perfeciones y en perfeciones por tanto pregotado el Dio ב"ה por משה רבינו ע"ה : qual es el nombre de aquel que mi envia a Pharao, se me progotare, le respondio : Io sere el que sere, y diras Sere me envia a te, porque como dice Platon y Aristoteles el es el primero en el ser y perfecion y verdad, y portanto aquel el mas verdadero que es mas allegado el primer verdadero y mas perfeito en el quarto libro de la (fol. 2 *b*) Metafisica, comento trece nel primero libro de Cielo y mundo, dice de el primero principio : Se comunica el ser y el vizer a todos a unos mas claro, a otros mas escuro; en el segundo libro de Cielo y mundo dice : Aquel es mejor que es mas llegado al somo bueno de todos los que son y todos los medicos ponen por medida de todo lo cuerpo...

Fol. 2 *b* (*au bas*). Membra dias de siempre entender años de arnacio y arnacio que tu fueste el primero que fue creado en la mente divina, que como dice Aristoteles en el ochavo de l[os] Fisicos, comento 71 : Pri-

[1] Salonique, 1560, in-4°; autre édition, Amsterdam, 1729 in-4°. Cf. Kayserling, *ibid.*, p. 11 *a*.

mero en raçon natura y tiempo es el perfeito que es imperfeito, dicemos demanda a tu padre y denociar tia tus viejos y dira a te en facer eredar el alto gentes en facer (fol. 3 *a*) esparter hijos de hombre esta valesio terminos de pueblo por cuenta de fijos de Israel, porque Israel es el fin por donde todos los pueblos se misuran, porque como dice Aristoteles en el primo de la Politica: El feor esta por gracia di el mejor, y todo elevseno de todo el mundo en orden consiste...

Fol. 3 *a* (*au bas*). Esta valesio termino de pueblos por cuento de figos de Israel esto, porque parte de ה su pueblo Jacob suerto de su eredad, como dice Aristoteles en los XII libros de la Metafisica, comento 44 : Todo el bueno de todo el mundo en orden consiste y tambien en los tribus de Israel es un tribu de Levi mas llegado a הקדוש ב"ה el qual dicho : Non ternas pro te ni eredad con tus hermanos que Io 'ה tu parte y tu eredad, y entre los Leviim los כהנים y entre los כהנים el כהן גדול y sabiendo en mas alto grado משה רבינו que es de tanto peso como todo Israel y sabiendo mas

Fol. 3 *b*. En mas en alto grado es la Santella que en el somo bien por cuento de ella todos los mundos fueron creados, de modo que muy bien dicho Aristoteles que todo el bueno di todo el mundo en mundo consiste. Dice mas משה רבינו...

(*Au bas*) Io denigreda que me ennigresio el sol, y es el גלות per permicion divina, por tanto dicho el sol figos de mi madre y es de mi Ley santa que son los que salleron de ella son a evrados en mi diciendo como profetiso Isaia profeta, cap. LXV, que habian de decir estos como dicen havi [1] en dia de tinte a te non te liges a me que justifique mas que te. Y me fucieron por guardadura de sus lleñas y es de sus leyes que confusieron las quales defenden o guardan con llegaren...

Par les fragments qui précèdent, on voit combien l'auteur connaît à fond l'encyclopédie d'Aristote et de son école, qu'il cherche à concilier avec des théories juives, à l'instar de Maïmonide. Il n'a pas renoncé à la terminologie scolastique, et l'on se demande si son érudition procède de la connaissance directe des textes aristotéliques, sinon en grec, du moins soit des versions latines, soit des versions orientales; ou bien si elle a pour source les commentaires ou résumés faits par les

[1] Ou : habe.

Arabes, tels que Averroès et ses émules, à travers les versions hébraïques des Ibn-Tibbon ou de Jacob Anatolio et de ses condisciples. Un lecteur résoudra peut-être ces questions de provenance.

Moïse Schwab.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

LES COLOPHONS DE MIHIRĀPĀN KAIKHUSRU [a].

Près de dix-sept ans se sont écoulés depuis que le nom du feu Dastour Jamaspji Minocheherji a paru sur la couverture du premier fascicule d'un recueil de textes pehlvis, dont le manuscrit le plus ancien et le plus authentique appartenait au regretté Dastour. Tous les autres fragments avaient quitté les mains de l'imprimeur avant sa mort (1898); mais ils ne furent publiés et en état d'être étudiés qu'au commencement de 1914. Je n'ai pas à discuter ici les mérites des œuvres historiques, didactiques et religieuses transcrites dans l'ancien codex, sans beaucoup d'ordre ni de méthode, par le fameux scribe Mihirāpān Kaikhusru. Je me propose d'attirer l'attention sur les nombreux colophons que renferme ce codex, colophons fort précieux, non seulement à cause de la rareté des manuscrits parsis qui remontent à une aussi haute antiquité, mais encore par les détails intéressants qu'ils donnent sur les vieux scribes zoroastriens et la lumière qu'ils jettent sur la période la plus obscure de notre histoire.

Nous étudierons d'abord les colophons de Mihirāpān, réservant pour un autre travail l'examen du colophon plus ancien de l'Aerpat Dinpanāh, copié par Mihirāpān et qui semble prouver l'existence d'un temple du feu à Broach, en 324 de Yezd. (955 A. D.).

(A) [1] *Denman Ayibātkār baēn yōm Khurshīt badnā Shatnivar, Katīm*

[1] Les transcriptions et traductions sont citées d'après l'*Introduction to the Texts*, par M. B. T. Anklesaria, p. 4-8.

[a] Nous avions commencé le compte rendu du mémoire de M. S. H. Hodiwala sur les colophons de Mihirāpān Kaikhusru, lorsque nous nous sommes aperçu que la concision de la rédaction ne

Vahījakīk Shant-ī-shāsh sad navadayok, baēn shatūn TĀMNAK *pavan jazīrak zarāe li dīn-bandak Matūn Āpān Kaīkhusru Matūn Āpān Aerpat nipisht. Vad Sad va panjāh shant kār framāēt!*

«Moi, serviteur de la foi, Mehr-Āwān Kaikhusru Mehr-Āwān, le prêtre, j'ai écrit ce memorandum dans le district de *Tāmnak,* dans l'île de la mer, le jour Khurshid (du) mois Shahrivar de l'ancienne année ecclésiastique 691. Puisse-t-il servir cent cinquante ans!»

(B) Frajāmīnīt denman nipīk pavan Hindukān pavan shatūn *Tānak,* pavan Ātāsh-betā, baēn yom Fravardin va badnā Ātūn Vahījak madam shant shash sad navad-ayok. Li Dīn-bandāk Aērpat-zāt Matūn-Apān-i-Kaikhusrub-i-Matūn. Apān-i-spendyāt-i-Matūn-Apān-Marzpān-i-Bahārām nipisht. Kanā mavan karitunāt va āmuzāt, afash kār azash vabidunāt, afash pachin azash vabidunāt, li mavan napishtār homanam pavan nyokih arzānik yaskshunāt, va ākhar min vatart pavan patitik arzānik yakshunāt afash pavan gēti tan husrub, afash pavan minoē rubān ahlub yahavunāt! Aetun yahavunāt! Aētuntar yahavunāt; Farko yahavunāt.

«Cette copie a été terminée dans l'Inde, district de *Tānak,* dans le temple du feu, le jour Fravardin, et le mois ecclésiastique Ādar de l'an 691. Moi, serviteur de la Foi, né Aerpat, Mehr-Āwān, fils de Kaikhusrū, (fils) de Mehr-Āwān, (fils) de Spendyāt, (fils) de Mehr-Āwān, (fils) de Marzpān, (fils) de Baharām, je l'ai écrite. Puisse celui qui la lira et l'apprendra, qui s'en servira (ou) qui la copiera, me juger, moi le scribe, digne de bénédiction et de pardon après la mort! Puisse sa personne être célèbre sur la terre, son âme sanctifiée dans l'existence spirituelle! Puisse-t-il en être ainsi! Puisse-t-il en être plus qu'ainsi! Puisse cela être de bon augure!»

(C) Yom Dadu-pavan-Matūn, badnā Tir, denman kurāsak min bahar Chāhil nipisht homanam; kanā marvan dāret, kanā mavan karitunet, valman rāe niyākān valman rāe vahisht bahar arzānik dāret.

«J'ai écrit cette copie pour Chāhil le jour Dae-pa-mihr du mois Tir.

permettait pas de le présenter sous une forme plus concise encore; ce qui nous a décidé à en donner une simple traduction.

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir la nécessité de vulgariser les travaux des savants parsis, devenus les meilleurs collaborateurs des Européens qui se consacrent à l'histoire des communautés zoroastriennes du Guzarate. L'étude des colophons est à la fois utile et attachante, car elle fournit des points de repère dans les âges lointains, et permet de ressusciter, comme nous avons essayé de le faire (*Observations sur deux manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, extr. du *Journal asiatique*, juillet août 1911 et mai-juin 1913), les personnalités de laborieux et modestes scribes dont les noms méritent d'être sauvés de l'oubli. (D. M.)

Puisse celui qui la gardera, celui qui la lira, le considérer, lui et ses ancêtres, dignes du ciel!»

(D) संवत १३७७ वर्षे कार्तिक शुदि १४ बुधे पार्सी सन ६९० वष माह आदर रोज फरुअरदीन आद्यह ठाणां वेलाकूले सूलतान् अो गेयासदीन रोज्य (sic) परिपंथयतोत्येवं काले इरांनजमोदेशात् समायात् पारसी आचार्य मिहिरवानस्य षङ्कमान लेखापनं कागलं च प्रदाय पारसी व्यव सांगण सुत व्यव चाहिलेन पुण्यार्थं एतस्य पाश्वात् पुस्तकमिदं लिखापितं शाहानामा गुस्तास्प पंदनामा आदरबाद मारस्पंद नामा यः कोपि पस्तकमिदं रचाते पठति वा तेने व्यव चाहिलस्य पुर्वजानां मुक्तात्मनां तथा एतस्य निमतं पुण्य करणोयं ॥

«Dans l'année 1377 A. V., le mercredi 14e jour du mois Karttika, correspondant au jour Fravardin, mois Ādar, 690 de Yezd., le prêtre parsi Mihirwān, qui est venu de Perse, invité par un message conçu dans des termes très respectueux, a écrit ce livre du Shāhnāmā Gushtāsp, Pandnāmā Adarbād Māraspand, en mémoire de feu Sāngan, fils de feu Chāhil, dans le district de *Thāna*, quand le sultan Geyāsdin monta sur le trône. Puisse celui qui conservera et étudiera ce livre se rappeler les pieux ancêtres de feu Chāhil[1]!»

La première chose qui frappe notre attention, c'est que le nom de la localité où a été achevée la première partie du vieux codex est écrit *Tāmnak* (ou *Tāmok*) dans le colophon pehlvi (A), rédigé le jour Khurshed du mois Shahrivar *Vahijakik* (691 de Yezd.). Mais nous lisons dans le colophon (B) que le manuscrit entier fut achevé quatre-vingt-dix-huit jours plus tard dans l'*Atash-betā* ou temple du feu de la ville de *Tānak*.

Haug a fait justement observer que «la *lecture* correcte des mots est la partie la plus ardue de la tâche de tout éditeur d'un texte pehlvi[2]», et si nous n'avions eu que ces colophons pehlvis pour nous guider, il

[1] On trouve le premier colophon au milieu du codex, à la fin du fragment intitulé *Hanakhtunishn-i-Mandum-i-Geti*, fol. 74 *a*. Tous les autres sont à la fin du recueil. Geldner a remarqué que, «comme beaucoup d'autres *Vendidad Sadé*, le codex iranien JP1 a un double colophon, après Vd. 9 et à la fin». (*Avesta Prolegomena*, V.) Il a indiqué également que «Peshotan (Ram Kamdin) a ajouté à plusieurs textes un colophon spécial», dans le codex collectif M_6. (*Ibid.*, p. 4.)

[2] Cf. *Arda Viraf, Introductory Essays*, XXII.

eût été difficile d'émettre avec certitude une opinion quelconque sur le nom de la ville écrit Tāmok [1] ou Tāmnak à une page et Tānak à une autre. On n'aurait même pas pu dire si le premier manuscrit copié dans l'Inde par Mihirāpān Kaikhusru avait été terminé à Thana ou à Daman, ou à Tenā, ou à Dāmkā [2]. Nous avons heureusement ici pour nous guider, comme dans deux autres copies de Mihirāpān [3], un colophon sanscrit, et toute espèce de doute ou de conjecture se trouve écartée par la transcription du nom véritable de la localité dans un alphabet considéré comme l'un des plus parfaits du monde. Ce nom est écrit très clairement, ठाणा *Thānā,* en devaganari, avec l'épithète वेलाकूले omise dans la traduction ci-dessus, ce que j'expliquerai bientôt.

Le témoignage de ce colophon sanscrit a d'autant plus de poids qu'au lieu d'être une traduction littérale de l'un des trois colophons pehlvis, il en donne une paraphrase condensée, où l'on trouve des détails nouveaux sur le copiste et ses entours, sans omettre aucun des faits essentiels énoncés dans le colophon pehlvi. Ici, Thāna est appelé वेलाकूले, c'est-à-dire «qui s'élève au bord de la mer» [4]. L'expression correspondante dans le pehlvi : *pavan jazirak zarae* (ou *zreh*) a été acceptée comme signifiant «dans l'île de la mer»; mais nous savons tous que Thāna n'est pas situé dans une île, et il est impossible de mettre en doute la sincérité de cette traduction. Il est de fait que le mot sémitique *jazirak* [5] ne signifie

[1] Tamok est la lecture de E. W. West, *Pahlavi Literature,* dans *Grundriss der iranischen Philologie,* II, III, 113.

[2] Tenā et Damkā sont deux villages du *taluka* d'Olpad, district de Surate, qui semblent avoir eu au XVIIe siècle une nombreuse population parsie. Cf. *Parsi Prakash,* 14 et 842; *Jamè Jamshed,* 18-3, 1903.

[3] Le Yasna codex K_5 a «un double colophon, pehlvi et sanscrit, fol. 326 *b*». (Geldner, *Avesta Prolegomena,* VI.) Le colophon sanscrit du Vendidad codex L_4 est conservé dans Pt_2 et se trouve dans le Vendidad pehlvi de Darab Dastur Peshotan, XLVII.

[4] On aurait dû écrire वेलाकूले avec le «dirgha». La phrase est synonyme de समुद्रतीरे, sur le bord de la mer; वेला, marée, la côte, le bord de la mer; कूल, une rive, un rivage; वेलाकूल, agité par la marée. (Monier Williams, *Sanscrit Dictionary.*)

[5] Aboul-Fazl appelle Souakin en Afrique un *jazira* (Jarrett, *Ain-i-Akbari,* trad. angl., III, 49), et le nom usuel pour la Mésopotamie, dans la littérature arabe et persane, est *Aljazirah.* (Ouseley, *Oriental Geography of Ibn Haukal,* 54; Jaubert, *Idrisi,* II, 142; Malcolm, *Hist. of Persia,* I, 76.)

pas toujours ni nécessairement «une île», et qu'il est employé très librement, même par les auteurs arabes et persans les plus difficiles, auxquels on peut supposer, sans se tromper, que notre scribe pehlvi l'a emprunté [1].

Dans la géographie enseignée en Europe, le mot «île» a une application précise bien connue et comprise par toute personne instruite; mais on n'en saurait dire autant de *jazirah*, qui, suivant Richardson, signifie «île» et «péninsule» [2]. Une autorité plus relevée encore, Lane, nous dit que *jazirah* en arabe signifie «une île, une terre dans la mer ou dans une rivière dont l'eau s'est retirée; et mêmement une terre qu'un torrent ne recouvre pas, mais entoure; *une terre dont la marée se retire*, une péninsule [3]». Enfin, Jarrett nous *avertit*, dans les notes jointes aux chapitres géographiques de l'*Ain-i-Akbari*, que *jazirah* signifie non seulement une île, mais «une péninsule ou *une étendue de terre dont la mer s'est retirée* [4]». Il est hors de doute que c'est avec cette dernière acception que le mot a été employé par Mihirāpān, et la citation suivante, empruntée au *Bombay Gazetteer*, aide à dégager la signification réelle de la phrase : «Le littoral se partage naturellement en deux, au nord et au sud de la Vaitarna. Au sud, le grand golfe qui s'étend du nord de Colaba à Bassein devait, à une époque assez récente, avoir pénétré dans les terres plus profondément que nous le voyons de nos jours. La description de Thāna par Edrissi (1153), qui nous apprend qu'«*elle* (*la ville*) *est située sur un grand golfe où les vaisseaux jettent l'ancre et d'où ils mettent à la voile*», peut avoir été assez exacte *quand la mer remplissait le grand marais que traverse maintenant le détroit de Thāna, et s'étendait vers Bhiwndi et Kalyan sur de vastes terrains à présent à moitié desséchés* [5].»

Mais le colophon sanscrit n'aide pas seulement à dissiper notre incertitude et à nous permettre de déterminer avec confiance la lecture véritable du nom de la localité; il fournit en plus des détails sur lesquels le colophon pehlvi garde le silence. Il nous informe comment et pour-

(1) Le mot ne se présente dans aucun dictionnaire ni glossaire pehlvi. C'est probablement le seul exemple de son emploi *comme nom commun* dans cette langue. Il est employé comme *nom propre* dans le *Shatroiha-i-Iran* pehlvi pour désigner l'étendue de pays comprise entre l'Euphrate et le Tigre, c'est-à-dire la Mésopotamie. Cf. J. J. Modi, *Texte et trad.*, p. 86.

(2) Dict. arabe et persan, etc.

(3) Dict. arabe-anglais, etc.

(4) *Ain-i-Akbari*, trad. anglaise de Jarrett, III, 49.

(5) *Bombay Gazetteer*, Thana, XIII, Part 1, 2.

quoi Mihirāpān était venu dans ce pays et révèle la nature de la profession de son patron ainsi que le nom du père de celui-ci; enfin il donne en même temps un de ces synchronismes hindou-parsis, dont l'extrême rareté est un sujet de regret pour tous ceux qui se sont occupés de la chronologie de ces âges anciens [1]. Malheureusement le scribe n'avait pas une connaissance du sanscrit égale à son degré d'information. Il est évident que le sanscrit est mauvais (bad), ainsi que Westergaard a qualifié avec raison la langue d'un colophon d'une rédaction presque identique ajouté à un autre codex (K_5) émanant de la même plume [2]. En effet, pas un élève d'un *pāthshāla*, à l'époque de Mihirāpān, n'aurait employé कागल pour «lettre» dans un devoir sans qu'il eût tâté de la baguette du magister et de nos jours plus d'un pandit serait fort étonné de l'emploi d'une locution telle que इरांनजमीदेशात्, même s'il pouvait dégager la signification du «mot étrange» परिपंथयतो [3]. Ces solécismes, combinés peut-être avec les erreurs des copistes, ont rendu en certains endroits le texte fort obscur, sinon incompréhensible. Voici la traduction du professeur H. M. Bhadkamkar, du Wilson College :

«S^t 1377, le mercredi, Kartikka Sudi 14, le jour fravardin du mois Ādar de l'année parsie 690, aujourd'hui, ici, à Thāna, au bord de la mer, à l'époque où le Sultan Guiyāsadin établissait son autorité, le négociant parsi Chāhil, fils du négociant parsi Sāngan, ayant envoyé (*litt.* donné) une lettre louangeuse et un salaire pour faire des copies, a fait

(1) Ces dates présentent un problème intéressant qui n'a pas été encore résolu. On trouve deux autres exemples dans les colophons de L_4 et K_5, mais en calculant le *tithi* hindou donné par Mihirāpān, il n'arrive pas à concorder avec son *rozmah*, qu'il soit *Shahanshahi* ou *Qadimi*. Il (Mihirāpān) dit expressément qu'il emploie le calcul *Vahijakik;* mais nous savons peu de chose, pour ne pas dire rien, de cette manière de compter.

(2) «Outre le colophon pehlvi, K_5 en a un autre en *mauvais* sanscrit, daté 692, S^t 1379, qui établit que Kaikhusru, fils de Mihirban, d'extraction persane, vint de l'Iran à l'époque सुलतान श्री गयासदीनो राजयं परिपंथयति, *Sultan shri G[a]yasdinī parip[a]nth[a]y[a]ti*), quand le sultan Gheiasuddin agrandit son royaume, si c'est la signification du *mot étrange, paripanthayati.*» (Westergaard, *Z. A.*, Préface, p. 11, note.)

(3) Il est impossible à notre époque de défendre la pureté et la correction du sanscrit de nos ancêtres. Les colophons parsis rédigés dans cette langue sont presque invariablement incorrects. Voyez pour des exemples : Hoshangji and West, *Shikand-Gumanik Vijar*, Introduction, xxi; West, *Pahlavi texts*, III, xxi (*Mainyo Khard*); xl (*Saddar*); Shehriarji, *Neriosengh's Sanscrit Writings*, Part I, Préf. p. iii; Part III, p. 48-49.

écrire ce livre pour le mérite de son âme par le prêtre parsi Mihirwān venu du pays d'Iran (Perse). Quiconque conservera ou lira ce livre du Shāhnāmā Gushtāsp, du Pandnāmā Ādarbād Māraspand, fera rejaillir le mérite sur le (*ou* au compte du) négociant Chahil et aussi sur ses ancêtres, dont les âmes ont été délivrées.»

Une comparaison de cette traduction avec celle qui a été citée au début, d'après l'*Introduction* de M. B. T. Anklesaria, montre des différences notables. En premier lieu, Mihirāpān n'a pas fait cette copie «en mémoire de *feu* Sāngan, fils de *feu* Chāhil», mais il l'a transcrite pour un individu *vivant* nommé *Chāhil, fils de Sāngan*. On ne peut en douter, car tout doute, s'il y en avait, serait dissipé par la déclaration explicite du colophon pehlvi C : «*J'ai écrit cette copie pour Chāhil* le jour Daepamihr du mois Tir.» En un mot, le sanscrit concorde parfaitement avec le pehlvi, et ce serait certainement injuste de supposer qu'un auteur eût été assez inconséquent pour présenter à une page Chāhil comme le fils et à l'autre comme le père. Cette confusion est probablement imputable au copiste du colophon sanscrit, qui scinda le समास, ou mot composé, व्यवसांगणसुतव्यवचाहिलेन en cinq mots séparés, au lieu de les écrire, comme il aurait dû le faire, tout ensemble sur une ligne, en un seul mot.

Une question plus difficile à résoudre et discutable est celle qui a trait aux lettres व्यव qui précèdent les noms du père et du fils et qu'on a supposé signifier «feu» ou «défunt», probablement à cause d'un rapport quelconque avec व्यपगते. Cependant व्यव n'a pas dans les dictionnaires sanscrits cette signification-là, et le professeur Bhadkamkar, du collège de Baroda, et autres savants avouent ne pas connaître cette forme en sanscrit. Les mêmes lettres sont liées exactement de la même manière aux noms de Chāhil et de Sāngan dans le colophon sanscrit du Vendidad de Mihirāpān, codex L_4, et ont été lues वव par le Dastour Peshotan; mais il convient de dire que ce savant a lui-même qualifié sa lecture de douteuse et ne l'a pas traduite [1]. Vu cette obscurité, il est peut-être permis de supposer que nous sommes ici en présence d'une ancienne forme abrégée de व्यवहारिक, trafiquant, négociant. Cette hypothèse semble appuyée par le fait que dans beaucoup de documents parsis des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles les formes les plus récentes et les plus simplifiées वु et वा précèdent un grand nombre de signatures et signifient वुरा ou

[1] *Pahlavi Vendidad*, Introduction, XLVIII.

वोरा ou वोहरा [1], mots dérivés de la forme plus ancienne व्यवहारिक [2].

En un mot Chāhil, comme son père, était un trafiquant, un prêteur d'argent ou un négociant «qui acceptait toutes sortes de marchandises négociables en paiement d'argent avancé», et en tirait profit. On peut supposer qu'il était un résident zoroastrien de Cambaye, ce port de mer alors si prospère et qu'il avait amassé une fortune assez belle pour avoir le moyen de faire venir de Perse un pehlvisant iranien de talent et de lui faire transcrire pour lui, en l'espace de deux ans, quatre autres manuscrits des écritures sacrées des Parsis. Mais cet ancien codex nous apprend encore beaucoup d'autres choses sur «le bon vieux Behdin», Chāhil Sāngan. Le *roz-nāmak*, ou la liste des anniversaires de la famille de Chāhil qui se trouve à la fin, est un document du plus haut intérêt, ne serait-ce que parce qu'il donne des spécimens authentiques des noms portés par les Zoroastriens de l'Inde aux XIIIe et XIVe siècles. L'inversion extraordinaire de la parenté réelle de Chāhil et de Sāngan, à laquelle nous avons déjà fait allusion, nous autorise à reproduire ici la généalogie de cette famille :

Chāhil.
|
Ātar.
|
Bahrām, mort roz Fravardin, Māh Ādar.
|
Vohuman, mort roz Fravardin, Māh Ādar.
|
Chāhil, mort roz Fravardin, Māh Dai.
|
Sāngan, mort roz Fravardin, Māh Amardād.
=Mālan, femme de Sāngan, morte roz Fravardin, Māh Dai.
|
Chāhil, le patron de Mihirāpān.
|
Dh-r-k ou Daru, mort roz Anirān, Māh Tir.

[1] *Vô. vachha mahiar*, document de 1616 de l'ère chrétienne, *Parsi Prakash*, 11; *vô. m(a)naji kukaji t(a)lati*, 1723 A. D., *ibid.*, 25; *vô. behramji b(a)naji*, 1748 A. D., *ibid.*, 37, note; *vô. dadibhai nosh(a)rvanji; vô. nanabhai behramji b(a)naji; vôra manekji n(a)vroji vadia; vôra hirji jiv(a)nji redimni*, 1785 A. D., *ibid.*, 65, etc. Les surnoms *j(a)shavôra, ibid.*, 66, *m(a)n(a)ji vôra, ibid.*, 73, *s(a)ba vôra, ibid.*, 185, *dh(a)nji vôra, ibid.*, 864, peuvent servir d'exemples. D'autres plus anciens se trouvent dans beaucoup de documents originaux des XVIe et XVIIe siècles qui sont en ma possession et seront publiés d'ici peu.

[2] «वोहरा *Vohro*, s. m., un trafiquant, un Bora; वोहरवुं *Vohra-vun* (du sanscrit,

Je ne crois pas qu'on ait encore fait la remarque que deux des personnes mentionnées dans ce *roz-nāmak,* Vohuman Bahrām et Bahrām Ātar, c'est-à-dire le père et le fils, sont *mortes toutes deux le même jour.* Or c'est assurément curieux que ce jour, roz Fravardin, Māh Ādar, soit précisément celui qui était réservé, suivant le commentaire du Vendidad pehlvi (VIII, 22), à la célébration de l'anniversaire dans les cas où ni le jour, ni le mois où avait lieu le décès n'étaient pas connus [1]. On sait que ces cas sont généralement ceux des personnes décédées en mer ou dans des pays lointains. Le père et le fils auraient ainsi péri pendant une longue traversée ou pendant un voyage par terre entrepris pour les besoins de leur commerce.

Ces colophons, avons-nous dit, éclairent la période la plus obscure de notre histoire; d'abord, la mention formelle d'un riche Behdin de Cambaye et le *roz-nāmak* de plus de six de ses ancêtres prouvent que la tradition d'après laquelle Cambaye a été un des plus anciens établissements des Parsis, tradition recueillie dans le *Kisseh-i-Sendjan* (si décrié!) est incontestablement correcte [2]. En second lieu, ils établissent qu'un

prendre, acheter, vendre.» (Belsare, *Gujarati-English Dict.*) «Bohra, Borah (sans. *Vyavahari*), un trafiquant, un homme d'affaires; aussi Bohara ou Bohari, mahr. बोहरा, बोहारी, un banquier, un prêteur d'argent ou un négociant d'une caste ainsi appelée, qui a la coutume de recevoir tout objet de valeur marchande en paiement d'argent avancé.» (H. H. Wilson, *Glossary of Judicial and Revenue Terms.*) Voyez aussi Hobson-Jobson, article Bora.

(1) Cf. Darab Dastur Peshotan, *Pahlavi Vendidad*, p. 147.

“ જે કોઈનો ગુજરવાનો દીવસ માલમ ન હોય તો તેના દર મહીનાના રોજગારનો દહાડો ફરવરદીન રોજે કરવો. જેનો શીરોજાનો દીવસ બી ખબર ન હોય તો તેનો શીરોજોબી ફરવરદીન રોજે કરવો. જેની વરસીનો દીવસબી ખબર ન હોય તો તેના વરસ દહાડાના રોજગારનો દીવસ આદર મહીનાના ફરવરદીન રોજે કરવો.”

(Jamaspji Dastur Minocheherji, *Pahlavi Vendidad, text and translation in Gujarati*, p. 68 et 86.) N'est-ce pas aussi curieux que cinq sur six anniversaires tombent le jour Fravardin [a]? Est-ce une simple coïncidence, ou était-ce parce que le mois seulement était rappelé, non le jour spécial, qui était fixé ensuite suivant l'injonction ci-dessus?

(2) Le récit, d'après la tradition qu'on trouve dans le *Report on Cambay*,

[a] Si la date de la mort d'une personne (un Zoroastrien) n'est pas connue, alors les cérémonies du mois (*rozgar*) de cette personne devront être célébrées le jour Fravardin de chaque mois. Si la date du *Shirojo* d'une personne (le 30e jour après la mort d'un Zoroastrien) n'est pas également connue, alors son Shirojo devra être célébré le jour Fravardin. Si la date de son anniversaire n'est pas connue, alors les cérémonies de l'anniversaire devront être célébrées le jour Fravardin du mois Ādar. (Note du traducteur.)

Atash-bēta ou temple du feu existait dans la ville de Thāna en 691 de Yezd. (1322 A. D.), ce qui donne à penser que la population parsie était assez forte pour motiver l'érection et l'entretien d'un lieu de prières, et nous rappelle non seulement les impressions un peu confuses et assez vagues de deux voyageurs européens qui visitèrent ces parages entre 1320 et 1323, mais encore leur donne leur véritable signification : «Les gens en ce pays-là (Tanna), dit le Frère Odoric, sont idolâtres, car ils adorent le feu et les serpents et les arbres aussi..... et ils ne brûlent pas leurs morts, mais ils les portent dans les champs en grande pompe et les

publié en 1813 par le colonel Robertson, est comme d'habitude plein d'erreurs chronologiques et d'exagérations historiques, mais il n'est pas dépourvu d'intérêt en ce qui concerne la question qui nous occupe: «Quelques-uns des Parsis qui, depuis leur arrivée dans l'Inde vers 636 (?), étaient restés dans le Sud du Guzarate, furent amenés à s'établir (942-997) près du temple de *Kumarika Kshetra*, à l'embouchure de la Mahi. *Les premiers arrivants, ayant réussi dans le commerce, furent suivis par d'autres et, avec le temps, les Parsis devinrent si puissants que, par leur conduite arrogante, ils forcèrent les Hindous à quitter la ville.* Parmi ceux qui s'enfuirent, il y avait un homme de la caste des Banians du nom de Kalianrai. Il se réfugia à Surate, où en peu de temps, par le commerce des perles, il acquit une grosse fortune. Sa richesse lui ayant donné de l'autorité, il eut l'adresse de réunir une nombreuse troupe de Rajpoutes et de Kolis, qui attaquèrent de nuit les Parsis, les passèrent au fil de l'épée et mirent le feu à leurs maisons. Le reste prit la fuite, et l'on ne vit plus de Parsis dans le *Kumarika Kshetra*. Kalianrai forma alors le dessein de bâtir une ville sur les ruines de celle des Parsis. Si c'est *Surate* et non Sorath, la date de Kalianrai peut être à peine antérieure au *XIVe siècle.*» (*Statistical Account of Cambay for the Gazetteer of the Bombay Presidency*, p. 45.) «Les principaux incidents de cette histoire — la totale expulsion des Hindous, la richesse si soudaine de Kalianrai et la fondation d'une ville nouvelle par un Banian — ne sont probablement pas historiques; mais les colophons en notre possession viennent corroborer le fait que *les nouveaux venus avaient réussi dans leurs affaires*, et s'il y avait autant de Boras Zoroastriens aussi aisés que Chahil Sangan, l'élément parsi devait avoir été très important. Quant à la note (du *Gazetteer*), tout ce que nous en pouvons dire, c'est que si l'auteur vivait encore, il serait flatté de savoir que sa supposition que la prospérité des Parsis de Cambaye n'avait pas diminué avant le XIVe siècle était correcte. Garcia d'Orta (1535 A. D.) fait la remarque qu'il y a une classe bizarre de marchands et de boutiquiers venus de Perse appelés *Coaris*, c'est-à-dire *Gaurs* à Bassein, et à Cambaye *Esparis*, c'est-à-dire Parsis. Ils sortaient leurs morts par une porte spéciale et *exposaient leurs cadavres* jusqu'à ce qu'ils fussent détruits.» (*Colloquios dos Simples*, 213, apud *Gujarat Parsis*, p. 7-8.)

jettent aux bêtes et aux oiseaux pour les faire dévorer [1]. » Et Jourdain de Severac nous dit « qu'il y a aussi dans cette Inde d'autres païens qui adorent le feu; ils n'enterrent ni ne brûlent leurs morts, mais ils les jettent au milieu d'une tour sans toit et les y exposent complètement nus aux oiseaux du ciel. Ils croient dans les deux principes, à savoir le Mal et le Bien, les ténèbres et la lumière [2]. »

La mention explicite du temple du feu de Thāna dans ce colophon se rapporte à une autre question non moins intéressante. Reportons-nous au véritable texte du vieux memorandum, sur lequel on appuie la date traditionnelle du transport de l'antique Iranshah (feu sacré) à Nausari; nous l'avons cité pour la première fois dans le second de nos deux mémoires sur les dates traditionnelles de l'histoire des Parsis [3].

શવંત ૧૪૭૫ વરખે માહા શહરેવર રોજ મેહરશપંદ આખાડ શુદ ૫ બુધે શ્રી આતશ બેહરામ થાનક પધારેઆ શંઝાણથી વાંશદે આવેઆ પછે તાંહાંથી બેહેદીન અંજમન મલી નુશારી લેઇ આવેઆ.

« Le jour Mahraspand, Māh Shahrivar, Ashud Shudi 5 (mercredi) Samvat 1475, l'Atash Bahram fut porté ou fut installé à Thana pendant le (Gahambar) [4]. Les Behdins et l'*Anjuman* l'apportèrent à Nausari après qu'il eût été transporté de Sanjan à Bansdah. »

Nous savons tous que si l'on interprète ce passage comme il l'a été jusqu'ici, c'est-à-dire que l'année où l'antique feu de Sanjan a été apporté de Bansdah à Nausari correspondait à 1475 de l'ère Vikrama (1419 A. D.), cela ne peut se concilier ni avec le récit circonstancié du *Kisseh-i-Sendjan* ni avec l'ensemble de la tradition parsie, qui a toujours associé à cet événement le nom de Changa Asa. Or, d'après le témoignage contemporain des *rivâyats*, Changa Asa n'était pas encore né [5]. Si, pour tout savant impartial qui s'adonne à l'étude de nos annales, il est difficile de rejeter *à la fois* le *Kisseh-i-Sendjan* et les *rivâyats*, il l'est tout autant de condamner comme entièrement dénué d'authenticité un *memorandum* dont la partie chronologique s'est trouvée parfaitement

[1] Odoric in Yule, *Cathay and the Way thither*, I, 57-59.

[2] Jordanus, *Mirabilia* (éd. Jules), 21.

[3] Cf. *Journal of the Iranian Association*, vol. II, février 1914, n° II, p. 341-347.

[4] Le mot *Gahambar* a été omis par erreur dans la citation guzaratie de cet article de M. Hodiwala.

[5] *Journ. Ir. Ass., loc. cit.*

correcte, après vérification, et qu'on peut faire remonter, en s'appuyant sur l'autorité de manuscrits d'une incontestable ancienneté, jusqu'au Dastour Hamjiār Rām Sanjānā, qui vivait en 1516 A. D.[1]. Y a-t-il moyen de sortir de ce dilemme? Je me suis hasardé à avancer que ce n'est pas la faute du memorandum, mais peut-être celle de la manière dont nous le comprenons, et j'ai essayé de trouver une autre signification qui sauve la situation et fournit en même temps une hypothèse qui n'est pas incompatible avec les faits de l'histoire des Parsis.

Le mot थानक ne doit pas être considéré ici comme un nom commun, mais comme celui de la localité (Thāna), où le feu sacré fut provisoirement transporté pour plus de sûreté pendant une grande crise arrivée en 1475, Vikram Samvat (1419 A. D.). J'ai démontré d'après les sources hindoues (les inscriptions de Silhara et une encyclopédie sanscrite) que la ville moderne de Thāna était connue aux XIe et XIIe siècles de l'ère chrétienne sous le nom de *Stānak* ou *Thānak;* mais je ne pus alors produire de preuves de source parsie pour établir que Thāna était à cette date un centre important de population parsie et que nos ancêtres connaissaient cette forme du nom où était conservée la finale «k» de «Stānak», au lieu d'être omise comme dans la forme populaire. Les colophons que nous publions l'expliquent, et permettent même de comprendre la raison qui porta les gardiens du feu sacré à se décider en faveur de l'agiāri de Thāna de préférence à celui de toute autre localité, lorsqu'ils furent obligés, par suite des excès réels ou redoutés d'un tyran local ou d'un puissant envahisseur, de chercher un lieu de refuge pour eux-mêmes et pour leur bien le plus précieux, le feu Bahrām. Et, ici, il convient de redresser une idée fausse qui a été adoptée par un certain nombre de personnes sans qu'on ait cherché à la corriger, et qui a contribué à obscurcir la véritable question. On suppose généralement que la forme Thāna est d'origine fort récente et que celle de *Thānak* est beaucoup plus ancienne. Cependant, en fait, la forme de Thāna remonte au moins au Xe siècle de l'ère chrétienne[2]. C'est la seule qu'on rencontre dans les ouvrages des géographes arabes Maçoudi, Albirouni, Idrissi et Aboulféda; nos documents montrent que la ville était connue indifféremment au XIVe siècle sous le nom de Thāna ou de Thānak. La première forme se trouve dans le colophon sanscrit; mais la persistance avec laquelle la consonne finale «k» de la forme classique ou sanscritisée «Stānak», malgré d'autres variantes, est ajoutée par Mihirāpān dans les

[1] *Journ. Ir. Ass., loc. cit.*

[2] *Journ. Ir. Ass., loc. cit.*

deux passages pehlvis, prouve que l'étranger venu du pays d'Iran l'avait clairement distinguée, aussi bien dans la bouche de ses coreligionnaires que dans celle des autres résidents et qu'il ne s'était pas cru justifié de l'omettre dans la transcription[1].

Une dernière remarque : il se peut que le nom de Mihirāpān Kaikhusru ne soit pas très connu parmi nous; mais il ne mérite pas d'être oublié et ne doit pas l'être. Nous sommes redevables à Mihirāpān des quatre codex les plus anciens et les plus précieux du Yasna et du Vendidad, qui ont fait faire à la critique des textes et à l'interprétation de l'Avesta les progrès accomplis au siècle dernier. Il n'est donc pas inutile de relever dans les colophons de notre scribe un itinéraire abrégé de sa tournée dans le pays. Le manuscrit de l'Arda Virāf et du Gosht Fryāno, qu'il semble avoir rédigé en 690 A. Y., roz Rashn, Māh Dai, d'après la copie plus ancienne d'un certain Mihrpanāh-i-Saroshyār de Nishāpur, doit avoir été écrit pendant qu'il était encore en Perse[2]. Il est probable qu'il arriva dans l'Inde un peu avant 691 de Yezd.[3]. Tout porte à croire qu'il y vint par mer comme les premiers immigrants de Sanjan et qu'il débarqua à un point quelconque de la côte occidentale. Quoi qu'il en soit, nous le trouvons d'abord établi à Thāna, où il doit avoir séjourné pendant à peu près quatre mois, sinon plus, d'autant que la première partie de ce volume de mélanges de textes pehlvis fut terminée en 691 de Yezd. (roz Khurshed, Māh Shahrivar) et le reste achevé roz Fravardin, Māh Ādar de la même année[4]. Cent trois jours plus

[1] Cf. ELLIOT and DAWSON, *Hist. of India*, I, 24, 60, 61, 66, 67; JAUBERT, *Idrisi*, II, 189; DA CUNHA, *Bassein*, 180.

[2] WESTERGAARD, *Z. A.*, Préface, p. 3; HOSHANGJI et HAUG, *Book of Arda Viraf, Intr. Essays*, VI.

[3] Dans le colophon pehlvi de J_2, Mihirāpān dit qu'il était arrivé dans le pays des Hindous en l'an 692, *Vahijakik*. (MILLS, Ancien manuscrit du Yasna, reproduit en fac-simile, p. 770.) Dans le colophon pehlvi de L_4 conservé dans Pt_2, l'année, par suite de quelque erreur de copiste, est écrite 732. (DARAB DASTUR PESHOTAN, *Pahlavi Vendidad*, Introduction, XLV.) West pense que ce devrait être 672. A. 20 Y. (*Grundriss*, II, III, 121 et note 3.) Westergaard dit que Mihirāpān arvint dans l'Inde vers 1321 A. D. (690 de Yezd.) suivant une leçon de K_{5}7. (*Op. cit.*, préf., p. 3, note.) Le fait qu'il était arrivé à la moitié du manuscrit le jour Khurshed du mois Shahrivar 691 de Yezd. montre que Mihirāpān devait être venu avant 692 de Yezd.

[4] Si nous comprenons, d'après le colophon pehlvi C, que Mihirāpān commença à faire cette copie des textes pehlvis pour Chāhil le jour Depamehr du mois Tir (691 de Yezd.), son séjour à Thana aurait duré au moins cinq mois et cinq jours, de roz Depamehr, Māh Tir, à roz Fravardin, Māh Ādar.

IMPRIMERIE NATIONALE.

tard (roz Bahman, Māh Fravardin), il corrigea la dernière page du Yasna, codex J_2, nous ne pouvons pas dire où; mais il résidait probablement encore dans l'*Ātash-betā* ou temple du feu de Thāna [1]. Quoi qu'il en soit, l'étape suivante dut être Nausari, car ce fut là qu'il termina la copie et la revision du Vendidad codex L_4, en 692 A. Y. (roz Khurdad, Māh Āvān) [2]. Le colophon d'un autre Yasna K_5, dont les dernières lignes furent écrites à Cambaye la même année (roz Asmān, Māh Dai), indique qu'il s'était rendu peu après dans cette ville [3] et qu'il y resta au moins plus de six mois, car la dernière page d'un autre Vendidad pehlvi K_1 y fut écrite [4] l'année suivante (693 de Yezd., roz Depdar, Māh Tir) [5]. Nous ignorons le reste de sa carrière, qu'il est difficile de suivre. Cependant il est probable qu'il continua de résider à Cambaye. Le vieux Codex K_{20} contient entre autres deux colophons qui indiquent qu'il transcrivit la première partie d'un rivâyat pehlvi à Cambaye [6] en 700 de Yezd. (roz Ādar, Māh Mihr) [1331 A. D.] et trois fragments du Hadokht Nask et quelques autres vingt ans plus tard, en 720 de Yezd. (roz Rashn, Māh Ādar), soit 1351 A. D.

Ici s'arrêtent nos remarques. C'est la dernière fois qu'il est question de Mihirāpān; nous ne possédons de ses autres travaux qu'un folio d'un Bundahish pehlvi, d'après lequel les dix-huit feuilles du fragment K_{20b} paraissent avoir été directement transcrites [7].

S. H. Hodiwala (D. M., trad.).

(1) Geldner, *Avesta Prolegomena*, VI; West, *Grundriss*, II, iii, 84; on avait supposé à une époque que la date était *roz Fravardin, Māh Bahman;* Mills, *Yasna, S. B. E.*, XXXI, p. xvi. Les raisons qui ont porté à la rejeter sont discutées par Mills dans la préface de l'édition fac-simile, vi-vii.

(2) Darab Dastur Peshotan, *Pahlavi Vendidad*, xlviii.

(3) Geldner, *Avesta Prolegomena*, VI; West, *Grundriss*, II, iii, 82.

(4) Geldner, *Avesta Prolegomena*, VI; West, *Grundriss*, II, iii, 82.

(5) Geldner, West, Mills et quelques autres semblent avoir considéré les dates de tous ces manuscrits de Mihirāpān comme étant Shahanshahies, probablement parce qu'ils avaient été écrits dans l'Inde, et ils les ont changées en conséquence: mais Mihirāpān dit expressément qu'il emploie le calcul *Vahijakik*, et il serait facile de prouver que ce calcul n'est pas identique au Shahanshahi.

(6) Hoshangji and Haug, *Book of Arda Viraf*, *Intr. Esssays*, VI; Geldner, *Proleg.*, VIII; West, *Grundriss*, II, iii, 98; *Pahlavi texts*, Part I, xxvii-xxix.

(7) West, *Grundriss*, II, iii, 98.

FONDATION DE GOEJE.

Communication.

I. Le Conseil de la Fondation, ayant perdu par la mort son membre H. T. Karsten, remplacé en septembre dernier par le docteur K. Kuiper, professeur à l'Université d'Amsterdam, est composé comme suit : MM. C. Snouck Hurgronje (président), M. Th. Houtsma, T. J. de Boer, K. Kuiper et C. Van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).

II. Le docteur J. Bergsträsser, de Leipzig, dont le voyage en Syrie et en Palestine a été subventionné par la Fondation en 1914, a publié en 1915 plusieurs résultats de ses enquêtes.

III. Au mois de septembre 1915, la Fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill, à Leyde, sa deuxième publication, l'édition critique du *Kitâb al-Fâkhir* d'al-Mufaḍḍal, par M. C. A. Storey. Des exemplaires ont été offerts à plusieurs bibliothèques publiques et privées; les autres exemplaires sont en vente chez l'éditeur, au prix de 6 florins hollandais.

IV. Dans sa dernière réunion, le Conseil a pris à la charge de la Fondation la publication d'une étude de M. I. Goldziher sur le traité d'al-Ghazâlî contre les Bâtinites, dédié par l'auteur au khalife al-Mustaẓhir. Le Conseil espère que l'œuvre pourra paraître chez l'éditeur Brill au cours de 1916.

V. Le capital de la Fondation étant resté le même, le montant nominal est de 21,500 florins (43,000 francs). En outre, au mois de novembre 1915, les rentes disponibles montaient à plus de 3,300 florins (6,600 francs).

VI. Sont encore disponibles un certain nombre d'exemplaires de la première publication de la Fondation, c'est-à-dire de la reproduction photographique de la *Ḥamâsah* d'al-Buḥturî (1909) [manuscrit de Leyde réputé unique]; le prix en est de 100 florins hollandais. C'est au profit de la Fondation que sont vendus ces exemplaires, ainsi que ceux du *Kitâb al-Fâkhir*.

COMPTES RENDUS.

Dr Miguel Asín Palacios, professeur de langue arabe à l'Université de Madrid. *La mystique d'al Gazzālī* (extrait du tome VII des *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*). — Plaquette grand in-8°, 38 pages, 1914.

«Mémoire lu, en partie, à la *Semaine d'ethnologie religieuse* de Louvain, le 3 septembre 1913.» Telle est l'épigraphe qui orne le titre de la plaquette que nous avons sous les yeux. Par suite des événements, il n'en est pas qui revête un caractère plus tragique. Un an après cette lecture pacifique, l'Université qui en avait entendu la lecture disparaissait dans une catastrophe dont on chercherait en vain l'explication dans les traités d'ethnologie. Passons sur ce triste sujet. Le savant professeur à l'Université de Madrid a étudié, en de substantielles pages, quelle fut la doctrine d'el-Ghazâlî sur le domaine de la mystique; il s'est servi pour cela, naturellement, de l'*Iḥyâ 'Oloûm ed-dîn* du grand théologien musulman.

Dans un «coup d'œil sur les sources de la mystique gazzâlienne et sur son influence», M. Asín Palacios résume en quelques mots ses recherches sur les origines des idées émises par el-Ghazâlî, où il n'a pas de peine à retrouver, à côté de réminiscences plotiniennes et esséniennes, des traces de la pensée ascético-mystique des Yogis et une grande influence, mais non exclusive ni toujours immédiate, du christianisme. On ne peut dissimuler l'influence prépondérante de l'*Iḥyâ* sur la dogmatique de l'islam: la forme actuelle de ses doctrines a été pour toujours fondue dans le moule préparé par le grand docteur du xie siècle; on connaît moins celle que son chef-d'œuvre a exercée en Europe. D'abord les rabbins espagnols et provençaux, Maimonide, Jehuda Halevi, Bechaï, adoptèrent en partie ses idées, qui ensuite, par le canal des traducteurs de Tolède dirigés par Dominique Gundisalvi, pénétrèrent dans les œuvres du dominicain catalan Raymond Martin. Le savant professeur a bien fait de rappeler en quelques mots cette pénétration d'idées, dont en général on ne se préoccupe guère.

Cette conférence est divisée en chapitres numérotés qui faciliteront les recherches; ils sont consacrés successivement à la pénitence, à la

patience, à la gratitude, à la crainte et à l'espérance, à la pauvreté, au renoncement au monde, à l'abnégation de la volonté, à l'amour de Dieu, à la pureté et à la nécessité d'intention, à l'examen de conscience, à la méditation, à l'extase mystique. Il était impossible de résumer plus élégamment et plus clairement les idées qui ont cours dans les ordres religieux musulmans, dont les pensées directrices sont restées si longtemps inconnues.

C. H.

C. L. Bedale. *Sumerian Tablets from Umma in the John Rylands Library, Manchester, transcribed, transliterated, and translated. With a Foreword by* C. H. W. Johns. — Manchester, 1915; in-4°, xv + 16 pages, X planches, dont une en phototypie.

Cette luxueuse publication comprend 58 tablettes, choisies dans une collection de 200 environ parce qu'elles donnent les noms de mois usités à Oumma au temps de la troisième dynastie d'Our. Ces textes, dont les plus anciens remontent aux quinze dernières années de Doungi, mais qui, pour la moitié au moins, appartiennent au règne d'Ibi-Sin, sont tout à fait semblables aux milliers de documents de comptabilité de la même époque, connus par les fouilles de Tello et la trouvaille de Dréhem. Ce sont des états de nourriture pour ânes, pour gros et petit bétail, de salaires en nature pour ouvriers, de provisions de voyage pour fonctionnaires en déplacement, de fagots de roseaux, de peaux, de vin de dattes, de bétail pour les sacrifices, d'argent, de personnel employé au tissage, etc. Au n° 51, daté d'Ibi-Sin, sont notés des moutons, conduits le 15 du mois à l'*É-mash,* pour les offrandes de la néoménie suivante en l'honneur des trois derniers rois défunts.

L'auteur a omis la transcription et la traduction des légendes de cylindres : il n'en a pas non plus tenu compte dans la liste des noms propres. L'ishshakou (patési) Akalla, dont le sceau est empreint sur la tablette 39, en l'an 4 de Gimil-Sin, au 6e mois, est connu par d'autres textes; il venait de succéder à Our-Négoun qui avait exercé ses fonctions pendant un demi-siècle environ et se trouve encore mentionné au début de cette même année. Sur la planche en phototypie les légendes *39 obv.* et *36 rev.* sont à remplacer l'une par l'autre.

L. Delaporte.

L. W. King. *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, Supplement.* — Londres, 1914; in-4°, xxxviii + 285 pages, VI planches.

Le Supplément au Catalogue, dressé par C. Bezold et publié de 1889 à 1899, comprend 3349 textes ou fragments. Les 792 premiers proviennent des fouilles à Kouyoundjik, de 1902 à 1905, par King lui-même et par R. C. Thomson. Du n° 793 au n° 3326 sont classés des petits fragments qui avaient été abandonnés et non numérotés lors de la préparation du Catalogue. Enfin, de 3327 à 3349, 23 documents acquis de 1901 à 1913.

Le plan général de l'ouvrage a subi quelques modifications de détail qui facilitent l'utilisation du volume. Chaque document porte un numéro d'ordre, indépendant de celui de la classification au Musée, et les mots principaux de la description sont marqués en caractères gras. Dans l'introduction l'auteur fait remarquer qu'il ne faut pas confondre cette « Collection de Kouyoundjik » et la « Bibliothèque d'Assurbanipal » : la Collection comprend tous les textes trouvés dans le tell, même ceux que les Assyriens n'avaient certainement pas l'intention de conserver. Il attire spécialement l'attention sur le prisme n° 3330, daté de 696, un an et neuf mois plus ancien que le prisme n° 3329 qui a été publié dans le tome XXVI des *Cuneiform Texts;* dans cet espace de temps, le roi Sennachérib s'occupe activement de l'enceinte de Ninive où il perce une nouvelle porte sur le côté occidental.

Une table, soigneusement dressée, permet de grouper les divers textes où il est question d'un même sujet. Un autre index est consacré aux fragments qui ont pu être réunis, quelquefois jusqu'au nombre de quinze pour un même document (cf. n° 201). Six planches en phototypie donnent des spécimens de divers textes.

L. Delaporte.

George A. Barton. *Sumerian Business and Administrative Documents from the earliest Times to the Dynasty of Agade.* (*University of Pennsylvania. The University Museum : Publications of the Babylonian Section*, vol. IX, n° 1.) — Philadelphie, 1915; in-4°, 21 pages, LXXIV planches, dont 10 en photogravure.

Cet ouvrage comprend le texte de 132 tablettes et étiquettes, pour la plupart de l'époque d'Agadé et provenant des deuxième et quatrième campagnes de fouilles à Niffer. De nombreux fragments ont seulement

une valeur idéographique. Dix sont transcrits et traduits. L'un d'eux, le n° 10, daté d'un nouvel ishshak de Niffer, nommé Our-Ennou-ourou (?), donne le prix de divers objets précieux en métal et en pierre; en outre, le n° 25 porte une formule inédite pour une des années de Narâm-Sin, celle où ce roi ouvrit la bouche du canal *Erin*, à Nippour; un troisième, le n° 122, présente une belle empreinte d'un sujet très connu, la lutte de Gilgamesh et d'Enkidou contre des animaux dressés. Deux textes archaïques, provenant d'acquisitions et déjà publiés, sont placés en tête du volume : le n° 1, en écriture pictographique, et le n° 2 qui est une inscription d'Enhegal, roi de Lagash. (Cf. *Museum Journal,* III, 1 et IV, 2.) Comme dans les volumes précédemment publiés par la Section babylonienne de l'Université de Pensylvanie, on trouve, avant les planches, un index des noms de personnes, de divinités, de lieux et de mois.

L. Delaporte.

E. A. Wallis Budge. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt, edited with English Translations.* — Londres, 1915; clxxxi + 1216 pages, XL planches, 20 figures.

Ce volume est le cinquième et dernier de la Collection des documents coptes en dialecte sahidique provenant d'Edfou et maintenant conservés au Musée britannique. Le plan de la publication est le même que pour les deux volumes précédents, dont le *Journal asiatique* a publié un compte rendu dans le numéro de novembre-décembre 1914. Les textes sont extraits de seize manuscrits des xe et xie siècles, — et non de quinze, comme il est dit page xxiii, où le manuscrit Or. 6802 se trouve oublié, — sans compter les trois dont des feuillets sont groupés à la fin de l'appendice.

La première œuvre est l'Encomium de Théodore d'Antioche sur Théodore l'Oriental. Winstedt en a publié la version bohaïrique, d'après le manuscrit 65 du Vatican et un fragment sahidique du Monastère Blanc (B. N., 129^{15}, feuillets 33-34), dans ses *Coptic Texts on Saint Theodore the General.* Le codex Or. 7030, où elle est conservée, contient en outre des feuillets plus anciens et sur l'un d'eux se lit un passage de l'Encomium d'Eustathe, évêque de Thrace, sur l'archange saint Michel, dont Budge lui-même a édité les versions bohaïrique et arabe dans *Saint Michael the Archangel.*

Or. 6784, manuscrit de 24 feuillets écrit pour l'église de Pgolpef en

Haute-Égypte, ne comporte qu'une Exégèse de Cyrille de Jérusalem sur la Vierge Marie et sur sa naissance.

Or. 7027 a été décrit dans le tome précédent, où se trouve éditée la vie d'Onnuphre. La seconde pièce, maintenant reproduite, est un discours de Démétrios d'Antioche pour la fête de la Nativité. Or. 6782 a été aussi utilisé en partie; dans ce volume-ci, Budge donne les Discours de saint Épiphane, évêque de Chypre, et de saint Cyrille d'Alexandrie sur la sainte Vierge, mère de Dieu.

La dernière catéchèse de Psote, évêque de Psoï, prononcée le dimanche où les messagers d'Arianus, gouverneur de la Thébaïde, vinrent pour lui faire subir le martyre (Or. 7597), voisine ensuite avec un Discours de Sévère d'Antioche sur l'archange saint Michel, dont Budge a publié les versions bohaïrique et arabe dans l'ouvrage ci-dessus cité. Deux fragments sahidiques étaient aussi déjà connus: l'un au Musée britannique, l'autre dans la collection Rylands.

Un Discours de saint Cyrille de Jérusalem sur la Croix du Christ, pour la fête de l'Invention, forme le sujet de Or. 6799.

Mercure le Stratélate, fêté le 25 Athor, est loué dans deux volumes. Or. 6081 rapporte son martyre et contient les leçons chantées ou récitées à l'office de sa commémoraison; Or. 6082 comprend un fragment de martyre, des miracles et un Encomium prononcé par saint Acace, évêque de Césarée.

Un discours sur l'archange Gabriel est attribué au pape Célestin dans Or. 7028, où se trouve recueilli un fragment d'Encomium sur l'archange Raphaël, par Sévère d'Antioche.

L'Encomium de Théodore d'Alexandrie sur saint Michel archange avait été publié en bohaïrique et en arabe par Budge dans *Saint Michael the Archangel*. Or. 7021 en donne la version sahidique en entier et Or. 6781 contient le même texte, mais acéphale, dont un fragment était connu au Musée britannique (Catalogue Crum, p. 135); Or. 6781 donne en outre les leçons pour l'office de la fête de l'archange.

Nous savions par la vie d'Onnuphre que Paphnuce avait fait plusieurs voyages pour connaître la vie des anachorètes. L'un de ces pèlerinages est raconté dans un récit acéphale, au commencement de Or. 7029. Ce document est fort intéressant pour l'histoire de l'ascétisme et du christianisme en Haute-Égypte au IVe siècle. Paphnuce s'est rendu au désert, non loin d'Éléphantine. Le frère Pseleusius lui donne des détails sur les vies de divers anachorètes: Zebulon, Sarapamôn, Mathieu, Zachée, Anianus, Paul et autres. Il le conduit vers Apa Isaac, un moine avancé en âge, disciple d'Apa Aaron, qui vivait dans une île de la première ca-

taracte : Isaac décrit ses pratiques ascétiques et raconte ce qu'il a entendu de l'évêque Macédonius. Inspecteur militaire en Haute-Égypte, Macédonius se désolait de constater que les chrétiens de Philæ étaient obligés de recourir aux moines de Syène, parce qu'ils n'avaient pas de prêtre séculier attaché au service de leur territoire. Il profita donc d'un voyage à Alexandrie pour solliciter de saint Athanase la désignation d'un prêtre et, malgré ses refus, se vit obligé par le patriarche d'accepter lui-même la charge épiscopale. Un jour, en l'absence d'Aristus, qui desservait un temple égyptien, il pénètre dans le sanctuaire et fait périr l'épervier sacré qu'on y révérait. Les deux fils du prêtre égyptien s'enfuient pour échapper à la colère de leur père et celui-ci, à son retour, est instruit des événements par une vieille femme qui en a été le témoin. Macédonius, mû par une inspiration divine, rejoint les deux fugitifs mourant de faim au désert, les emmène à Philæ, les instruit, les baptise et leur impose les noms de Marc et Isaïe. Plus tard il convertit Aristus lui-même. Marc et Isaïe lui succèdent l'un après l'autre sur le siège épiscopal et reçoivent la consécration de saint Athanase, et le successeur d'Isaïe est Pseleusius, au temps du patriarche Timothée. La vie d'Aaron et ses pénitences complètent le récit qui est suivi des leçons pour la fête de ce saint anachorète.

Dans le même manuscrit, Or. 7029, on trouve deux autres œuvres : la Prière de saint Anathase mourant et un Discours attribué à saint Timothée, patriarche d'Alexandrie, pour la fête de saint Michel ; l'auteur prend pour base, dit-il, un manuscrit découvert par lui-même dans la maison de la mère de Proclus, disciple de saint Jean à Jérusalem, manuscrit où se trouve décrite la délivrance annuelle, par l'intervention de l'archange, de plusieurs millions d'âmes de défunts.

Or. 7023 contient un Discours incomplet sur saint Raphaël par saint Jean Chrysostome et deux très longs fragments de l'Apocalypse de saint Paul. Pour ce seul ouvrage, l'auteur indique dans la préface d'autres versions.

Dans l'appendice, outre des textes éthiopiens sur Psote et saint Mercure, on trouve un fragment d'Encomium (Or. 6786 A) qui peut appartenir à Or. 7022 et qui contient une partie de la conversation entre Jean Chrysostome et l'empereur Arcadius. Un autre fragment complète à peu près le discours du pape Célestin dont les dernières pages font défaut dans Or. 7028 ; il est extrait de Or. 6780, qui contient en outre un Encomium inédit de Théophile d'Alexandrie sur l'Assomption de la Sainte Vierge. Enfin, de Or. 6800, est donné un extrait non traduit d'un Discours sur saint Onnuphre par Pisenthius du mont Tsenti.

Dans la description des manuscrits il s'est glissé quelques petites erreurs partielles. Ainsi, page xxxiii, il est dit que Or. 7030 est paginé ⲁ̅-ⲟ̅ⲏ̅ et ⲡ̅ⲁ̅-ⲡ̅ⲏ̅; dans le texte et la traduction, les cinq dernières pages sont citées : ⲡ̅ⲁ̅, [?], [?], ⲡ̅ⲉ̅, ⲡⲉ. Nous devons remercier l'auteur de ne pas avoir tardé à mettre à la portée de tous l'étude de documents de grande valeur réservés jusqu'à ce jour. S'il nous est permis d'exprimer un regret, c'est de voir paraître, pour terminer cette collection, un volume qui est au moins double de chacun des précédents; le lecteur eût préféré, ce semble, avoir à manier deux volumes de six à sept cents pages chacun, et la nature des sujets traités ne se serait pas opposée à cette division.

L. Delaporte.

Georges Marçais. *Les Arabes en Berbérie du xie au xive siècle.* — Paris, chez Leroux, et Constantine, chez Braham, 1913; in-8°, 771 pages.

L'Européen-central d'aujourd'hui, qui habite un pays où tout change presque à vue d'œil sous la poussée des découvertes scientifiques et du progrès rapide, s'imagine difficilement combien précieuse est ailleurs, en Afrique du Nord notamment, la connaissance du passé, de l'histoire des siècles disparus, pour comprendre le présent et pour entrevoir ce que doit être la politique musulmane et l'administration de demain dans ce grand pays qu'est la Berbérie dorénavant française. Aussi bien des livres aussi consciencieux, aussi sérieusement étudiés, aussi méthodiquement présentés que celui que nous analysons ici sont-ils d'un prix inestimable non seulement pour l'historien, mais aussi pour tous ceux qui ont la mission d'étudier ou d'administrer nos possessions nord-africaines.

Nombreux certes sont les livres qui traitent de l'Afrique du Nord et qui ont eu plus ou moins la prétention d'en révéler l'histoire; combien, hélas! en pourrait-on citer de vraiment sérieux? Pour la période allant des premières invasions arabes (viie siècle) à nos jours, nous ne voyons que deux ouvrages d'ensemble dignes d'être mentionnés : *Les Berbers* de Fournel (1857-1875) et l'*Histoire de l'Afrique septentrionale* de Mercier (1888). Ils sont écrits à une époque déjà ancienne et où l'on n'avait pas sous la main les matériaux dont on dispose aujourd'hui. En outre le premier de ces livres s'arrête en 362 de l'hégire (973) et le second, déjà fort bien pour l'époque où il parut, est plutôt un vaste inventaire rapide — surtout d'après Ibn Khaldoun — pour jusqu'au xive siècle, une sorte de répertoire sans beaucoup de critique, ni de contrôle, qu'une histoire dans l'acception actuelle du terme.

Les autres écrits relatifs à l'histoire de la Berbérie ont généralement reproduit ceux-là; ils ne se sont en tous cas jamais élevés au dessus du niveau du simple manuel pour donner au grand public une connaissance sommaire, très vague du passé si mouvementé de ce pays. Il est même amusant, quand on lit ces ouvrages pseudo-historiques, de constater avec quelle naïveté les auteurs se sont copiés les uns les autres et de retrouver chez les plus récents telle erreur, telle citation fausse ou inexacte d'un auteur ancien, reproduite déjà de troisième ou quatrième main dans un livre précédemment paru, encore que tel spécialiste ait depuis longtemps signalé au monde savant l'erreur ou l'inexactitude de cette citation.

C'est que le fait d'écrire l'histoire de l'Afrique du Nord n'est pas à la portée de tout le monde, ni même de tous les historiens arabisants. Il ne suffit pas de pouvoir lire dans les textes arabes eux-mêmes ou de déchiffrer les documents originaux, il faut avoir vécu dans le pays, s'être imprégné de cette ambiance arabo-berbère, s'être mêlé à la vie actuelle des musulmans d'aujourd'hui, de ces gens qui par tant de points ressemblent certainement à ceux du moyen âge. Et si je pense, avec Van Gennep, que l'ethnographe peut et doit se passer de l'histoire, je crois aussi qu'il est nécessaire, pour un historien des demi-civilisés, de connaître leur ethnographie et leur sociologie.

On a souvent expliqué, et avec raison, par les conditions géographiques du pays, le manque d'unité politique et administrative de la Berbérie [1]; pour la période musulmane il est une autre cause de désorganisation, de désagrégation politique et sociale : c'est le manque de cohésion entre elles de toutes les cellules sociales, à commencer par la plus simple, fondamentale celle-là, la famille. Il n'y a pas d'effort commun possible dans une famille divisée par la polygamie, pas d'unité de vues dans une société profondément travaillée par des questions de çofs et de personnes, et dans laquelle l'individu n'a jamais su — et nous le voyons ici, dans cette capitale de l'Islam, avec la plus éloquente évidence — mettre l'intérêt du groupe social, de la tribu, de ce que nous n'osons pas appeler l'*État*, au-dessus de l'intérêt personnel le plus mesquin. De tout temps, l'histoire musulmane de l'Afrique du Nord a été un tissu d'intrigues personnelles, de basses ambitions se traduisant par des conspirations de palais, des révoltes, des guerres intestines. Voilà ce que le présent nous aide à comprendre et à expliquer.

[1] Voir surtout Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, in-8°, Paris, Hachette, 1903, p. 28-29.

Aussi bien devons-nous savoir gré à G. Marçais, pour écrire une page délicate de l'histoire de l'Afrique du Nord, d'avoir mis non seulement en œuvre les vieux textes des chroniqueurs et des géographes arabes, d'avoir évoqué les documents de l'archéologie et de l'épigraphie, mais aussi d'avoir utilisé les livres modernes des linguistes et ethnographes de ce pays et d'avoir fait bénéficier son livre de sa connaissance personnelle, de son expérience de la société musulmane d'aujourd'hui.

Se rendre compte de la situation politique, économique et sociale faite à la Berbérie par l'arrivée en scène des hordes hilaliennes du XIe siècle pour y demeurer définitivement, par les déplacements de ces peuples nouveaux dans ce grand pays pendant les trois premiers siècles qui suivirent l'invasion, était un problème complexe et difficile. G. Marçais s'y est appliqué avec beaucoup de courage et de talent. Les résultats de ses patientes recherches sont extrêmement importants pour l'histoire; ils apportent des aperçus nouveaux, et définitifs, je crois, sur une foule de points obscurs ou ignorés jusqu'ici.

Il n'est pas douteux que, dès la plus haute antiquité, avant les Phéniciens même, des migrations de tribus, de peuples, analogues à celle des Arabes hilaliens, ont eu lieu de la Méditerranée orientale, de Syrie, de Perse peut-être, par l'Égypte, vers le Maghrib. L'ethnographie et l'ethnologie des Berbères, l'étude des techniques, des arts berbères et des types humains, à défaut d'autres documents, nous apportera peut-être quelques éléments permettant d'échafauder sur les origines de certains groupes berbères quelques nouvelles hypothèses moins fragiles que celles qui ont été soutenues jusqu'ici [1]. Pour l'invasion hilalienne, moins éloignée de nous dans le temps, ses causes, la façon dont elle s'est produite, ses conséquences profondes sur la Berbérie, il ne s'agit pas d'hypothèses plus ou moins aventurées, mais de faits historiques sur lesquels on est renseigné, mais que personne jusqu'ici n'avait exposés dans leur ensemble.

Comme hors-d'œuvre, G. Marçais, dans une introduction de 38 pages, nous amène à la veille de l'invasion. Il nous montre, au témoignage unanime des auteurs de l'époque, l'état véritablement florissant de l'agriculture et de l'industrie en Berbérie orientale au milieu du XIe siècle. La civilisation de ce pays était alors fortement influencée par la Perse et la Mésopotamie : « C'est bien, en effet, à l'Orient, dit G. Marçais, et spécialement à la Mésopotamie et à la Perse, que ces princes (çanhâdjiens),

[1] Par exemple : Van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne* (tir. à part, Paris, Leroux, 1911, p. 66-67).

dont les ancêtres étaient de frustes nomades, avaient emprunté les formes de leur culture. Les Aghlabides, vassaux de Bagdâd, avaient beaucoup contribué à cette importation. De la civilisation romano-grecque, bien peu de chose survivait... » (p. 31), et plus loin (p. 32-33) : « Ainsi avait fleuri, au milieu du xie siècle, sur le sol abandonné par les Romains, un opulent empire, province reculée du monde musulman, et qui empruntait à la Mésopotamie comme un reflet de sa beauté. Le courant qui en avait déposé les germes, complètement distinct de celui qui aboutissait en Espagne, aurait pu, semble-t-il, se prolonger vers l'Ouest et donner une civilisation brillante à la Berbérie tout entière, si l'arrivée néfaste des Arabes nomades, facilitée par l'état ethnographique du pays n'en avait pour jamais brisé l'élan et anéanti la vigueur. »

Mais malgré sa civilisation supérieure à celle de la Berbérie occidentale, l'Ifrìqiya est faible et prête à tomber sous les coups d'un ennemi. Elle doit sa faiblesse à l'hétérogénéité de sa population et de ses forces militaires; c'est une mosaïque de peuples très divers, par l'origine, la religion et les tendances, manquant de cohésion : les trois principales branches de la race berbère y sont représentées; il y a en outre ces « Afâriq », descendants peut-être, plus ou moins mélangés, des anciens Romains ou Grecs, vraisemblablement chrétiens, et il y a aussi les descendants des premières invasions.

L'exposé de l'invasion arabe hilalienne occupe le chapitre premier de cette étude. D'abord une explication de ce que sont des « tribus nomades », expression qui caractérise un état social et un fait économique, et cette constatation que beaucoup ne veulent pas se résoudre à faire encore, malgré son évidence, cette constatation que ce ne sont pas les Arabes qui ont apporté le nomadisme en Berbérie, qu'il est commandé par les conditions climatériques et géographiques et n'est pas une question de race, que bien avant l'arrivée des Arabes il y avait, comme aujourd'hui encore, des Berbères nomades et des sédentaires dans ce pays.

L'envoi au xie siècle des Arabes hilaliens, fauteurs de troubles dans la Haute-Égypte par le vizir El-Yazoûri, à la conquête de la province rebelle d'Ifrìqîya n'a rien d'extraordinaire; c'est un cas de transport arbitraire (*naql*) de nomades comme tant d'autres qui l'ont précédé et suivi (p. 81). Il est d'ailleurs parfaitement licite pour des musulmans de donner par anticipation la propriété des terres à conquérir (p. 83). Et c'était un puissant stimulant pour les nomades hilaliens que la perspective de cette « terre promise », de cette Ifrìqìya qu'on se représentait volontiers, et avec raison, riche et fertile. D'ailleurs, vers la même époque,

sous l'influence aussi de l'attraction des pays fertiles sur les nomades du désert, mais avec un but religieux en plus, allait se produire à l'autre extrémité du Maghrib, avec Yoûsof ben Tâchefîn, la conquête du Maroc actuel par les Berbères Çanhâdja, nomades du Sahara, ceux que l'histoire connaît sous le nom d'Almoravides.

Un fait qui méritait bien d'être mis en relief, comme l'a fait G. Marçais, est que le gouverneur indépendant d'Ifrîqîya, El-Mo'izz, n'aperçut pas comme un danger l'invasion hilalienne et qu'il crut au contraire pouvoir tirer parti de ces nouveaux venus contre les éléments hostiles de son armée et contre son cousin le seigneur de la Qal'a. Il fait donc alliance avec les premières bandes arabes, leur donne des terres, veut même faire un *jond* des B. Riyâḥ (p. 93) et appelle en Ifrîqîya tous les autres Arabes retardataires. Ce fut alors que commença la véritable invasion du territoire ziride, que les Arabes se ruèrent avec toute leur sauvagerie, toute leur âme de pillards indisciplinés sur ces régions riches, mais incapables de résistance. Les bandes d'envahisseurs arrivèrent ainsi par groupes successifs, caravanes de guerriers suivis de leurs femmes et de leurs enfants, et s'installèrent dans la Berbérie orientale, en Ifrîqîya d'abord. Quel fut le nombre de ces envahisseurs? En l'absence d'un document certain, qu'on ne trouvera sans doute jamais, on ne peut faire d'évaluation précise; il faut se tenir, comme le pense G. Marçais, un peu au dessous du chiffre approximatif mais sûrement forcé, donné par Ibn er-Raqîq, d'un million d'individus.

Quels furent les premiers résultats de l'invasion pendant le siècle qui la suivit? C'est ce que l'auteur expose dans le chapitre II.

C'est d'abord la ruine de deux royaumes çanhâdjiens, celui d'El-Qirouân et celui des Beni-Ḥammâd de la Qal'a puis de Bougie. Avec eux disparaît dans ce pays l'influence orientale et plus proprement mésopotamienne dans la civilisation de l'Ifrîqîya; c'est l'influence de la Berbérie occidentale et de l'Espagne qui, avec les Almoravides et les Almohades, va prendre le dessus et répandre sur toute l'Afrique mineure ses courants civilisateurs.

Il y a une période d'anarchie qui succède à la chute des Zirides d'El-Qirouân. Nombre de chefs de bandes, de condottieri, appelés à *protéger* les villes contre les Arabes pillards, deviendront de véritables seigneurs indépendants, faute d'un pouvoir central organisé et fort; et le gouvernement du pays s'émiette. Malgré cela, les derniers Zirides, très divisés entre eux d'ailleurs, soit du côté d'El-Mahedîya, soit à la fameuse Qal'a — dont les vestiges ont été révélés par Blanchet, le général de Beylié et G. Marçais, — soit à Bougie, ne parviennent pas à restaurer l'empire

d'El-Mo'izz, et les Almohades ne trouvent pas de résistance quand ils arrivent dans cette partie orientale de la Berbérie, si ce n'est du côté des Arabes qui se font courageusement écraser à la bataille de Sétif, par les officiers de 'Abd-el-Moûmen (p. 147-149).

Ce désastre de Sétif, qui survient un siècle après l'invasion hilalienne, ouvre une ère nouvelle aux Arabes immigrés; et c'est avec beaucoup d'à-propos que G. Marçais nous fait un tableau, d'après le géographe El-Idrìsi contemporain de cette époque, de la situation économique des Arabes et des Berbères à ce moment de leur histoire (p. 149-169): possession du sol, patronage, association entre Arabes et indigènes, telles sont les formes, selon les lieux, des rapports d'alors, rapports qui existent encore dans maint pays musulman, et notamment au Maroc, entre les diverses tribus.

Le chapitre III (p. 170-233) est l'exposé des événements politiques et de la situation économique de la Berbérie, de 1152 à 1233. C'est la conquête almohade qui se poursuit: c'est l'épopée des Benou Ghâniya; c'est la continuation des déplacements volontaires de tribus arabes ou la déportation de quelques-unes d'entre elles par les Almohades, dans le Maghrib extrême. Au début de ce chapitre on trouvera des remarques fort judicieuses sur le sentiment religieux chez les Arabes. L'Islam orthodoxe est en somme l'apanage des citadins, des lettrés; il a toujours été difficile à introduire chez les Bédouins. Mais le contact de l'infidèle, du chrétien menaçant de conquérir le pays a surexcité le sentiment religieux des Arabes; et l'influence sur eux de la religiosité des Berbères a agi dans le même sens.

Maîtres du pays, les Almohades se servent des Arabes hilaliens contre leurs ennemis, chrétiens et musulmans, notamment en Espagne, et ce sont des appels continuels aux Beni-Hilâl, dont on attire ainsi, de leur plein gré, les fractions dans le Magrib extrême, où elles s'installent. Plus tard, c'est par mesure disciplinaire que des khalifes almohades, El-Mançour notamment, en 1187, en transportent dans la Berbérie occidentale (p. 198 et suiv.).

C'est ici (p. 190 et suiv.) que se place la fameuse insurrection des Benou-Ghâniya en Ifrìqìya et la lutte qu'entreprennent ces derniers représentants des Almoravides contre les Almohades. Avec le secours d'une partie des Arabes, l'inlassable chef almoravide porte de si rudes coups à l'empire almohade qu'il va bientôt s'émietter en trois royaumes nés de ses ruines. C'est avec beaucoup de clarté que, pour cette période de guerres et de troubles, G. Marçais a marqué le rôle joué par les Arabes.

Comme le précédent chapitre, celui-ci se termine par un aperçu de la

situation des Arabes d'Ifrîqîya qui, au point de vue politique, vont tous se rallier — sauf les Riyâḥ — aux Ḥafçides de Tunis. Mais on manque de renseignements pour retracer la situation économique du pays à cette époque, qui va du milieu du xIIe au milieu du xIIIe siècle, et les rapports des Arabes avec les indigènes. L'auteur du Kitâb el-Istibçâr et les chroniqueurs du temps donnent à G. Marçais quelques maigres indications dont il tire parti. La conquête arabe est terminée: il ne se produira plus dans les territoires d'habitat que des migrations peu importantes.

La deuxième partie de ce livre, consacrée à l'étude des Arabes en Berbérie pendant les xIIIe et xIVe siècles, s'ouvre avec un chapitre où sont traitées diverses questions qui doivent nous éclairer sur l'organisation économique et politique des tribus arabes et les rapports de celles-ci avec les princes sédentaires: le *naql*, transport en masse d'une tribu par un prince espérant trouver en elle un auxiliaire utile contre ses ennemis, et qui souvent l'interpose, en guise de tampon, entre eux et lui.

G. Marçais passe ensuite en revue les trois moyens employés par les princes sédentaires pour maintenir l'alliance des Arabes nomades : *çihr* ou alliance par mariage, *ḥilf* ou confédération basée sur le serment, *iqṭâ'* ou abandon au vassal arabe de fiefs par le prince suzerain.

L'alliance du prince, par mariage, avec la famille des cheikhs arabes semble avoir eu sur la politique dans ce pays une très grosse influence, pour la désignation de l'héritier du trône, la reconnaissance du roi, les circonstances importantes en général et par conséquent pour l'existence même des dynasties sédentaires.

La confédération est encore une forme d'association engendrant des intérêts communs, généralement économiques ou militaires; elle est basée sur le serment inviolable et sacré. Elle retrouve, dans une certaine mesure, son application moderne dans le « guich » marocain.

Quant à l'*iqṭâ'*, il n'est, pas plus que le *çihr* et le *ḥilf*, une invention maghribine du moyen âge: il apparaît très anciennement dans l'Islam, et le Prophète distribue déjà des *iqṭâ'* à ses compagnons. Cet usage s'est continué de tout temps et en toute terre d'Islam. Il semble bien que ce soient les Almohades qui, les premiers, aient concédé aux Arabes hilaliens des *iqṭâ'* territoriaux. G. Marçais donne des indications sur l'acte d'*iqṭâ'*, les raisons de son attribution, la qualité personnelle ou collective du fief — lequel porte sur des terres ou sur les impôts d'une ville — sa transformation de viager en héréditaire, d'usufruit en pleine propriété.

Ce chapitre si plein d'exposés entièrement neufs se termine par une

IMPRIMERIE NATIONALE.

bonne étude de ce qu'était le cheikh, le chef de la tribu arabe, des divers noms qu'on lui donne[1], des causes qui le font choisir, du caractère de son autorité (pouvoir judiciaire et militaire), de ses rapports avec les princes, des honneurs qui sont accordés par ceux-ci, de son rôle d'ambassadeur et du peu que l'on sait de sa vie privée qui devait rappeler beaucoup celle d'un moderne Glaoui ou d'un Goundâfi de l'Atlas marocain.

L'invasion hilalienne et la lutte des B. Ghâniya usent les forces de l'empire almohade, et dès la première moitié du XIIIe siècle naissent les deux empires nouveaux de Tlemcen et du Maghrib central et de Fâs capitale du Maghrib extrême.

C'est au premier de ces deux empires qu'est consacré le chapitre II (p. 262-322). Cet empire, fondé par Yaghmorâsen, chef berbère d'une fraction de tribu nomade, s'appuie au début sur certaines tribus confédérées arabes, notamment les B. 'Âmir et les Sowayd; mais dès la fin du long règne de Yaghmorâsen, celui-ci repousse les Sowayd qui font alliance avec les B. Merîn de Fâs, cousins et ennemis des B. 'Abd el-Wâd de Tlemcen, et ceux-ci sont écrasés. Les Arabes aident Abou Ḥammou II à restaurer son empire; ils profitent de l'occasion pour étendre leurs possessions dans le Tell, et la fin du XIVe siècle les voit maîtres «des plaines et de la plupart des cités».

C'est ensuite le Maghrib el-Aqça que nous dépeint pour la même époque G. Marçais, dans le chapitre III (p. 323-405). Il nous montre les difficultés d'installation du royaume mérinide sur les débris de l'empire almohade, leur orientation au début vers la guerre sainte en Espagne, puis leur lutte contre Tlemcen et jusque contre El-Qirouân, où les Arabes d'Ifrîqîya les mettent en déroute. «Ayant renoncé à ses rêves de grandeur, la dynastie sera livrée à de longues luttes intestines, aux compétitions des princes, aux intrigues des vizirs, des maires du palais ambitieux qui profitent des troubles pour assurer leur fortune (p. 325).»

Très heureuses également sont les pages suivantes consacrées aux rapports d'amitié ou de guerre entre les Mérinides et les trois grands groupes d'Arabes : ceux des plaines subatlantiques (déportés là par les

[1] A propos des deux termes *Sîd* (ou *Saiyid*) et *Cheikh*, on pourrait ajouter aux observations données, que le premier de ces titres était, chez les Almohades, réservé, à partir de 551 de l'Hégire, aux descendants d''Abd el-Moûmen et l'autre aux descendants d'Abou Ḥafç 'Omar exclusivement (voir mes *Benou Ghânya*, in-8°, Paris, 1903, p. 50, n. 2).

Almohades), les Ma'qil au sud et à l'est de l'Atlas marocain, les Zorba du Maghrib central et de l'Ifrîqiya. L'alliance particulièrement décisive avec les Sowayd (après l'écrasement des Ma'qil à Nokour) et avec leur cheikh, Wanzemmâr ben 'Arîf, le fameux seigneur d'Aguersif sur la route de Tlemcen à Fâs par Tâzâ, fut pour les Mérinides une grande cause de réussite dans leurs hautes visées politiques (p. 387-388), et ce succès ne fut pas peu augmenté encore par l'entrée à leur service du fameux général zénatien, Ibn Mosellem (p. 389). Le résumé de l'histoire des Arabes Ma'qil (p. 404-405) suffit à nous montrer comment, avec la moindre faiblesse du pouvoir central de Fâs, des états indépendants se développent dans le Sud, grâce aux Ma'qil, dans le Tafilalet et le Soûs extrême.

Une centaine de pages (406-508) forment le chapitre IV et sont consacrées à l'étude des Arabes en Ifrîqiya aux XIIIe et XIVe siècles et de leurs rapports avec les Beni-Ḥafṣ de Tunis. En fait ceux-ci sont les continuateurs de l'empire almohade, mais leur origine à elle seule ne suffit pas à maintenir leur autorité royale: comme à tout autre fondateur de dynastie berbère, il leur faut s'appuyer sur une famille nomade, se constituer un makhzen : ce sont les Solaym qui joueront ce rôle en Ifrîqiya. La politique du mérinide Abou l-Ḥasan, maître d'Ifrîqiya, indispose les Arabes qui s'unissent contre lui et facilitent la restauration du royaume ḥafcide. A ce propos, G. Marçais a soigneusement indiqué (p. 459-461) le rôle joué par les ambassades de femmes. Aux comparaisons qu'il fait à cette occasion, il y aurait lieu d'ajouter la note que j'ai consacrée à ce sujet dans ma *Djâzya* (voir *Journ. asiat.*, mars-avril 1903, p. 337-339).

Après ces copieuses et méthodiques études du rôle des Arabes dans les trois empires qui se partagent la Berbérie, il restait à marquer la situation des tribus arabes à la fin du XIVe siècle. La troisième partie du livre y est employée (p. 509-687). Après des considérations d'ordre général sur les rapports des Arabes et des dynasties régnantes, l'état économique de la tribu et de sa vie, l'auteur passe en revue les tribus occupant les deux Maghrib et l'Ifrîqiya et termine par un coup d'œil d'ensemble sur l'action des Arabes dans les diverses parties de la Berbérie. Cette troisième partie est comme l'explication détaillée de la carte — placée à la fin du livre — de la répartition des tribus berbères, zénatiennes, çanhâdjiennes et arabes, à la fin du XIVe siècle. Cette carte, établie avec l'attention scrupuleuse qu'on retrouve dans tout ce livre, est un document d'un grand prix pour l'histoire de la Berbérie. Puisse-t-elle être le précurseur d'une carte plus détaillée, donnant l'indication de tous les noms et

termes géographiques que l'on peut recueillir chez les divers auteurs musulmans, pour notre Berbérie de l'époque des Ibn-Khaldoun.

La conclusion (688-734) est comme l'inventaire des résultats acquis par cette vaste et consciencieuse enquête; elle se divise en trois parties : vie économique des Arabes en Berbérie, leur organisation sociale, leur rôle politique.

Signalons notamment les passages relatifs au rôle du nomade pourvoyeur des Qçour (bien marqué aux p. 575-576), l'importance pour les nomades des retranchements dans le Tell et de la possession des cols (p. 695-696), l'utilisation des hautes plaines comprises entre l'Atlas saharien et les chaînes telliennes, formant des territoires de parcours pour des tribus puissantes et non des territoires d'hivernage (p. 626-628), l'évolution du nomadisme (p. 699-700), la vie sociale des Arabes (p. 702 et suiv.). L'influence des Hilaliens a été réelle sur la diffusion de la langue arabe dans les campagnes (p. 712), mais elle ne semble pas s'être fait sentir dans le sens de la diffusion de l'Islam (p. 713). Il est intéressant de noter, avec G. Marçais, que « à l'école des docteurs berbères, les cheïkhs hilaliens et solaymites acquièrent le goût de l'apostolat. Il en résulte un très curieux mouvement maraboutique, qui prend naissance à la fin du XIIIe siècle et paraît surtout affecter les tribus du Sud et de l'Ouest » (p. 714). Il n'est pas moins intéressant de lire les lignes consacrées au rôle des marabouts arabes, à leur action morale, politique et sociale. La floraison maraboutique du XVIe siècle, due, au Maroc, à la réaction politico-religieuse produite par les attaques des chrétiens, Portugais et Espagnols, a fait oublier le mouvement analogue du XIIIe siècle.

Rappelons enfin les aperçus suggestifs et très neufs sur le rôle des Arabes dans les crises successorales (p. 718), la tribu makhzen (721-722), l'armement et la tactique des Arabes à la guerre, leur valeur militaire (723-726) et leur collaboration qui ne pouvait être que limitée dans le temps et dans l'espace (en voir les conséquences à propos de la croisade de saint Louis, p. 421 et 726), sur quelques cheïkhs célèbres de la Berbérie (p. 731), les tribus soumises à l'impôt *jebâya* (540-542 et 732).

Enfin, si les Arabes « n'ont pas importé l'anarchie dans ce pays, ils l'ont facilitée, en rendant la tâche plus ardue aux gouvernements qui auraient pu s'y faire respecter ». Voilà leur rôle politique très simplement et nettement marqué.

Des tables généalogiques des Athbedj, Riyâḥ, Zorba, Solaym, une carte de la répartition des tribus en Berbérie au XIVe siècle, une biblio-

graphie des ouvrages à consulter, un index des noms de personnes et de tribus, un autre des noms de lieux, terminent ce gros livre dans lequel il y a tant à prendre et dont le moins que l'on en puisse dire est qu'il nous présente sous une forme facile, avec une grande clarté de méthode, dans un style élégant et simple, l'une des questions les plus ardues, les plus complexes de l'histoire si touffue, si troublée de notre Afrique du Nord musulmane.

Alfred Bel.

Carlo Puini. *La vecchia Cina.* — Firenze, Libreria della Voce, 1913.

M. Puini a réuni en un volume quelques études publiées dans des revues diverses et à des époques très différentes. Même au moment où ils ont paru, ces articles ne pouvaient être considérés comme traitant les questions abordées à la pleine lumière que les travaux contemporains mettaient à la disposition de l'auteur. Tel d'entre eux — celui qui traite des Aryens et des Chinois, par exemple — n'eût rien perdu à demeurer oublié.

Cependant, si l'on peut reprocher à M. Puini d'avoir vécu sur une documentation qu'il n'a point suffisamment renouvelée, on doit lui reconnaître aussi le mérite d'avoir traité avec clarté et avec intelligence des questions trop longtemps présentées d'une manière sèche et rebutante. Ce même esprit de généralisation, par lequel il est entraîné vers la superficialité, sert aussi l'auteur, quand il fait intervenir dans l'examen de l'organisation sociale ou religieuse des Chinois des idées puisées au hasard de ses lectures, qui paraissent étendues et qui lui font juger des questions chinoises avec un sens historique ou philosophique dont les suggestions sont souvent à retenir.

Ainsi, soit qu'il parle de la propriété ou de l'agriculture en Chine, de la société, de la religion dans la doctrine confucéenne, l'auteur, en étendant la comparaison des faits aux sociétés primitives ou aux sociétés de l'antiquité classique, est amené à des remarques intéressantes. Elles ne se développent point et elles ne peuvent se développer dans des études faites plus pour le grand public que pour les spécialistes, mais elles marquent des directions fécondes et qui donneront sans aucun doute de grands résultats quand on s'y sera engagé d'une manière plus résolue que par le passé.

Tel quel, ce livre présente un caractère de haute vulgarisation; il

éclairera le public auquel il est destiné et il présente tout l'intérêt qu'il faut pour amener aux études sinologiques de jeunes intelligences auxquelles une lecture attachante peut suffire à révéler l'importance d'un aussi vaste domaine.

R. Petrucci.

T. G. Djuvara. *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913)*. — Paris, Félix Alcan, 1914; in-8°, x-648 pages.

M. T. G. Djuvara est bien placé pour connaître l'épineux problème de la péninsule balkanique; non seulement il est Roumain, ce qui fait de lui une partie en cause, mais en outre il a exercé des fonctions diplomatiques à Belgrade, à Sofia et à Constantinople. C'est un bien curieux monument d'histoire diplomatique dont il a rassemblé les matériaux pour l'édification du public. On a dit que la question d'Orient était née avec les guerres médiques: il y a certainement du vrai dans cette affirmation, mais c'est surtout au moment du choc de l'islamisme et de la chrétienté, à l'époque des croisades, et lors de la poussée ottomane à travers l'Europe, que cette célèbre question a pris de l'acuité. Les événements qui se passent aujourd'hui en Orient ne sont que l'aboutissement lointain de phénomènes préparés tantôt par une lente évolution, tantôt par le brusque déchirement de catastrophes imprévues. Aussi l'éminent diplomate a-t-il divisé son attrayant ouvrage en deux parties distinctes : les projets de conquête de la Terre Sainte (ou plutôt de reprise sur les musulmans de terres enlevées de vive force cent ans auparavant), qui débutent avec le plan exposé par Charles II, roi de Sicile, en 1270, et les projets de partage de l'Empire ottoman, dont le plus ancien est celui du voyageur Bertrandon de la Brocquière, en 1432.

Le programme de ces cent projets se termine par les actes qui ont, à l'époque contemporaine, évincé graduellement les Ottomans de leurs domaines en Europe: le traité de Paris (1856), celui de Berlin (1878), les instruments diplomatiques qui ont mis fin à la guerre italo-turque (1911-1912), à la guerre des puissances balkaniques contre la Turquie (1912-1913), le traité de paix de Bucarest (1913). Les pièces justificatives réunies dans l'appendice forment un complément heureux à ce travail consciencieux. On y trouvera de curieuses pièces inédites, telles que le *Discours véritable de la bataille navale de Lépanthe*, publié sur l'original français anonyme conservé à la bibliothèque royale de Bruxelles, une lettre en italien adressée de Naples, le 6 avril 1611, par Francesco Antonio Bertucci au vice-roi de Naples, comte del Elmos, et une seconde,

également en italien, signée du capucin F. Valeriano et expédiée le 18 mai 1618 à l'archiduc Maximilien d'Autriche (ces deux documents se trouvent aux archives d'Innsbruck).

Ainsi continué jusqu'à l'époque contemporaine, l'ouvrage de M. T. G. Djuvara n'a pas qu'un intérêt de simple curiosité : par les pièces qu'il renferme, il est appelé à figurer sur la table de tous les diplomates qui ont, *ex officio,* à traiter des affaires de l'Orient proche, aujourd'hui plus obscures que jamais.

Cl. Huart.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1915.

NOTRE-DAME DE BITLIS.

TEXTE ARMÉNIEN TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

FRÉDÉRIC MACLER.

INTRODUCTION.

La ville de Bitlis[1], au sud-ouest du lac de Van, vient d'avoir un triste regain d'actualité et, si l'on en croit les périodiques, une population de plus de 9,000 âmes, composée

[1] Comme notice générale sur Bitlis, cf. H. F. B. Lynch, *Armenia, travels and studies*... (London, 1901), t. II, chap. vi, p. 145-159: — et l'article *Բաղէշ* dans *Հ. Ս. Էփրիկեան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան. Հատոր առաջին, երկրորդ տպագրութիւն* (*Վենետիկ, ս. Ղազար*, 1903-905), gr. in-8°, p. 377-385. — Au point de vue musulman, l'ouvrage classique relatif à Bitlis est le *Cheref Namèh* ou *Histoire des Kourdes*, de Cheref Eddin Bidlissy, texte persan publié par V. Véliaminof-Zernof (Saint-Pétersbourg, 1860); — traduit partiellement par Charmoy, *Chéref-Nâmeh*... (Saint-Pétersbourg, 1868) et utilisé par H. A. Barb, *Geschichte der kurdischen Fürstenherrschaft in Bidlis* (aus dem Scherefname IV. Buch), Wien, 1859. — Le *Cheref Namèh* date de l'extrême fin du xvie siècle, si l'on s'en réfère à ce passage de Wilh. Geiger et Ernst Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*... (Strasbourg, 1896), II, p. 362 : «Mit der Geschichte der Kurden beschäftigt sich das kostbare *Šaraf-nāme*, auch *Ta'rīx-i-Kurdistan* genannt, das Scharafchān Bidlīsi, amir Schamsuddin's Sohn (der 1542, A. H. 949, zu Garmrūd in Iraq, geboren war), 1597 (A. H. 1005) vollendete.»

avant tout de femmes, d'enfants et de vieillards, aurait péri en 1915 du fait des Turcs, guidés et conseillés par leurs alliés, les Austro-Allemands.

Il n'en fut heureusement pas toujours ainsi, et Bitlis, avec ses couvents, ses églises, sa population laborieuse, connut aussi des jours de calme et de prospérité, où de généreux donateurs avaient à honneur de doter richement les fondations pieuses qui étaient en même temps des centres de vie et de développement intellectuels [1].

Un manuscrit arménien, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris sous le n° 195 [2] du département des manuscrits, fonds arménien, et dont le texte fut publié jadis dans la revue *Banasêr,* 1905 [3], donne un historique intéressant du principal couvent de Bitlis, consacré à la Vierge, ainsi que la liste des supérieurs de cette communauté et des principales œuvres qu'ils y firent exécuter.

Il ne sera pas sans intérêt de traduire ce document, de chercher à identifier les personnages et les lieux dont il y est question, et de constater qu'au début du XVIIIe siècle — il y a juste deux cents ans — la vie était plus assurée, les relations

[1] Les chrétiens rivalisaient de générosité avec les musulmans; parmi ceux-ci, les princes qui présidaient aux destinées de Bitlis firent construire des mosquées, des écoles, des couvents, des hôtelleries, des bains, des ponts, d'après le témoignage de CHEREF EDDIN, apud H. A. BARB, *op. cit.*, p. 156-157. - Bitlis fut «la métropole des Kurdes et constitua leur centre politique» jusqu'en 1847, date à laquelle les Turcs brisèrent la puissance du dernier chef kurde et devinrent maîtres du vilayet; cf. M. STRECK, art. *Bidlīs* dans *Encyclopédie de l'Islam* (Leyde-Paris, 1913), t. I, p. 732-733.

[2] Ancien Supplément arménien 41 du même fonds. Ce manuscrit est en excellente écriture *notragir,* et la reproduction qui accompagne cet article (*infra,* p. 444) donnera une bonne idée de ce genre d'écriture très répandue au XVIIIe siècle.

[3] *Բանասէր ամսաթերթ գրական և գիտական* (Paris, 1905), n° 10. — En tirage à part, Paris, 1906, in-8°, paginé 289-303, sous ce titre : *Notre-Dame de Bitlis* (Codex Paris. Suppl. Arménien 41), texte arménien publié par Frédéric MACLER.

entre musulmans et chrétiens plus supportables, la civilisation plus prospère dans cet antique berceau de la nation arménienne, le Vaspourakan, qu'en plein vingtième siècle, où nous assistons à des raffinements de cruauté barbare.

Quelques renseignements d'ordre historique et topographique, puisés pour la plus grande part à l'article de l'ex-père mekhithariste Ephrikian (Èphrikean) dans son dictionnaire géographique[1], seront sans doute les bienvenus, en manière d'introduction à cette simple traduction annotée d'un petit document historique.

La ville de Bitlis, très commerçante, est située dans l'ancienne province arménienne des Altzniq, à 4.837 pieds au-dessus du niveau de la mer, à 1,668 mètres d'altitude d'après l'article *Bitlis* dans la *Grande Encyclopédie,* et à 1,554 mètres d'altitude d'après l'article *Bidlis* dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, à 5 heures au sud-ouest du lac de Van; elle se trouve à 12 heures de marche au sud-est de Mouch et à sept fersengs d'Akhlath[2].

Les écrivains arméniens ne citent pas cette ville avant le IXe siècle. Thomas Ardzrouni la mentionne pour la première fois en la nommant Chahastan. Quant à l'historien Vardan, il localise cette cité dans le canton des Bznouniq, province de Touroubéran.

Le nom de Bitlis devient plus fréquent chez les auteurs des derniers siècles; à partir d'une époque qu'il est malaisé de préciser, Bitlis est qualifiée de résidence épiscopale; on trouve

(1) Հ. Ս. Էփրիկեան. *Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան. Հատոր առաջին, երկրորդ տպագրութիւն* (Վենետիկ, Ս. Ղազար. 1903-1905), *s. v.* Բաղէշ ou Պիթլիզ.

(2) Cf. NASSIRI KHOSRAU, *Sefer Nameh*..., trad. SCHEFER (Paris, 1881), qui rappelle, p. 22, n. 2, que Bitlis aurait été fondée par Alexandre, d'après les géographes orientaux.

seulement mention, vers 1685, de Mesrop vardapet, d'Awétiq vardapet, de Stéphanos épiskopos et d'autres, qui auraient été les prélats de cette «résidence épiscopale».

Bitlis se nomme en arménien Balêch (*բաղէշ*) et l'étymologie de ce mot n'est pas assurée[1]. D'après une explication d'ordre plutôt populaire et, partant, sujette à caution, la ville aurait été dénommée ainsi dans les conditions suivantes : L'âne est, paraît-il, l'animal le plus endurant. Un jour, en plein hiver, un âne traversa la vallée dite de Djliphta[2] et fut trouvé gelé, malgré sa force d'endurance. De ce fait, l'endroit fut dénommé *պաղ էշ* (pal èch) «l'âne gelé» ou «l'âne refroidi». Cette expression se serait transformée en *բաղէշ* (Balèch), nom actuel de Bitlis en arménien.

Un Arménien habitant Paris, M. Mélik David bey, ancien élève du cours de linguistique de M. Meillet, propose l'explication suivante : l'origine du mot *բաղէշ* (Balêch) doit être le vocable *բալ էշ* (Balèch) qui, en persan et en arabe, désigne ce qui est gratuit, ce qui est abondant, sens qui correspond à celui de Chahastan, l'ancien nom de la ville, cité par Thomas Ardzrouni, et qui signifie : l'abondance d'un jardin royal, ce qui appartient au roi, ce qui, par conséquent, appartient à tout le monde.

La ville de Bitlis est construite en partie dans les vallées, en partie sur des rochers; elle est entourée d'élévations et présente un aspect des plus pittoresques[3]. Quatre vallées, venant

[1] Voir l'étymologie fantaisiste de ce mot (Bitlis) rapportée par V. Cuinet, *La Turquie d'Asie...* (Paris, 1891), t. II, p. 560, d'après laquelle Bitlis signifierait «méchant Liz», Lizias étant le nom d'un lieutenant d'Alexandre le Grand.

[2] *Ջլփտա.*

[3] Voir la vue de Bitlis, prise d'Avel Meidan, apud H. F. B. Lynch, *Armenia, travels and studies...* (London, 1901), t. II, fig. 146, face à la p. 145, et une autre vue de la même ville, donnée par Èphrikean, dans son *Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան* (Venise, 1903), I, p. 378.

des quatre points cardinaux, convergent vers la ville[1] : au fond de ces vallées, coulent les rivières suivantes : Ampa (*ամպա*) ou Hampa (*Համպա*), Awekh (*աւեխու ջուր*), Khotser ou Khosrov (*խոցերու կամ խոսրովու ջուր*), qui se nomme en kurde Amrdol-tchaï. Ces rivières reçoivent leurs noms des villages environnants; elles se réunissent dans la ville de Bitlis pour former le fleuve de Balèch ou Abi-Bithliz, qui, après quelques détours, va se jeter dans le Tigre[2].

Bitlis n'a pas de fortifications, mais à l'extrémité de chaque artère principale il y a des portes, parmi lesquelles on cite la Porte de Van, la Porte de Tchithdji[3], la Porte du bazar arabe, la Porte du bazar Amira, la Porte des marchands de fruits, la Porte de Galtan, etc.

Les maisons se dressent sur le bord des rivières qui arrosent la ville et forment, au pied des montagnes, un panorama étagé, des plus agréables à l'œil. Ces habitations sont distantes les unes des autres et situées dans des jardins verdoyants et fleuris. Elles ont d'habitude deux étages, dont l'extérieur ne présente rien de très attrayant. Elles sont généralement construites avec une pierre ponce couleur de cendres[4], qui est très résistante et se trouve en abondance dans les environs. On signale la présence de quelques constructions en pierres poly-

(1) Consultez le plan de Bitlis et des environs, apud H. F. B. Lynch, *Armenia...* (London, 1901), t. II, p. 146-147.

(2) Une belle vue de la vallée du Bitlis-tchai se trouve apud H. F. B. Lynch, *Armenia...* (London, 1901), t. II, p. 157, fig. 149. — Une autre, avec un large pont à cinq arches, apud C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien, Einst und Jetzt...* (Berlin, 1910), I, p. 336. — L'armée des Dix-Mille, commandée par Xénophon, traversa le «fleuve de Bitlis», le Téléboas, pour se rendre à Trébizonde; cf. Félix Robiou, *Itinéraire des Dix-Mille...* (Paris, 1873), p. 43-46.

(3) Ce mot turc signifie : imprimeur sur toile.

(4) Au point de vue géologique, cf. l'excellent ouvrage de Félix Oswald, *A treatise of the geology of Armenia...* (London, 1906), in-8°, vii, 516 pages. Cette pierre «tendre et spongieuse» a le grand inconvénient d'entretenir une humidité constante et malsaine dans les maisons de Bitlis; cf. V. Cuinet, *La Turquie d'Asie...* (Paris, 1891), II, p. 561.

chromes et d'hôtels particuliers renfermant des arcs et des voûtes comme principaux motifs d'ornementation.

Au milieu de la ville se dresse la forteresse[1], dont on ne connaît ni la date de construction, ni le nom de celui qui la fit ériger. Une tradition locale mentionne seulement que Timour Lenk chercha à s'en rendre maître, mais qu'il n'y put parvenir.

Parmi les ruines, du côté sud, on voit bien une inscription arabe[2], indiquant que cette forteresse fut construite en 902 H., c'est-à-dire en 1496 de J.-C., par les soins d'un certain sultan. Étant donné la date, il semble que ce sultan ne fit que procéder à une restauration de la forteresse, qui doit être beaucoup plus ancienne.

Une inscription latine[3], indéchiffrable, quelques mémo-

[1] Une vue, assez peu nette, de la forteresse de Bitlis, est donnée par Êphrikean, dans son *Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան*... (Venise, 1903), I, p. 382, fig. 195.

[2] «Les murs portent toute une série d'inscriptions arabes», écrit M. Streck, article *Bidlīs*, dans *Encyclopédie de l'Islam* (Leyde-Paris, 1913), I, p. 732, sans indiquer si elles ont été relevées et publiées. Après de longues recherches relatives à ces inscriptions, dont le résultat fut négatif, je m'adressai à notre confrère, M. Max Van Berchem, dont l'autorité est bien connue en matière d'épigraphie arabe. M. Van Berchem veut bien m'écrire : «... Schiel signale en outre des inscriptions arabes sur l'enceinte. C'est peut-être à lui qu'est empruntée la note à ce sujet dans l'Encyclopédie... Peut-être est-elle empruntée à Ritter, ou à une autre source; je ne les ai pas toutes dépouillées, et ces indications des voyageurs n'ont qu'une valeur d'appoint tant qu'on ne peut pas obtenir de bonnes copies ou des fac-similes; or je n'en ai point pour Bitlis et, à ma connaissance, on n'a pas publié, bien ou mal, de textes arabes de cette ville. Je n'en trouve ni dans Lynch (qui donne quelques inscriptions d'Akhlat et autres lieux), ni dans le récent ouvrage de Bachmann (*Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig, 1913) qui renferme... et des résumés d'inscriptions arabes. Mais il dit expressément, p. 6, en parlant des ruines de Bitlis, qu'il ne s'y trouve plus aucune inscription. Je regrette ce résultat négatif de mes recherches...»

[3] Je cite pour mémoire ce renseignement d'Êphrikean. Je n'ai trouvé nulle trace d'inscription latine provenant de Bitlis. Dès qu'elle est «indéchiffrable», on est toujours en droit de se demander si elle est bien en latin.

riaux et traditions locales attestent que la ville de Bitlis fut l'une des plus riches de l'Arménie et qu'elle a été réduite à l'état actuel au moment de la destruction de l'indépendance arménienne[1]. C'est alors que durent disparaître et ses grandes richesses et sa nombreuse population.

Aujourd'hui, la forteresse est dans un état de ruine lamentable; elle laisse toutefois subsister suffisamment de vestiges pour juger de sa gloire passée et de son architecture remarquable. Il y aurait eu encore, au début du siècle dernier, des palais appartenant aux khans persans; il n'en reste actuellement aucune trace. Au nord de la forteresse se voit un monticule sur lequel est bâtie une tourelle rectangulaire. On rapporte que de cette tour partaient deux canalisations en briques, qui alimentaient d'eau potable les différents quartiers de la ville.

D'après Indjidjian, la ville de Bitlis devait être très peuplée et compter 25,000 maisons, ce qui représenterait une population d'environ 125,000 âmes. A la suite des persécutions et surtout de la famine qui sévit si durement au XVIIIe siècle, les habitants se dispersèrent. Au début du siècle dernier, il ne restait plus que 5,000 familles, dont 1,500 Arméniens, 200 à 300 Jacobites, et le reste composé de Kurdes et de Turcs. Le voyageur arménien Barounak bey (1847) compte 25,600 âmes dans la ville, dont 20,000 Kurdes et Turcs, 5,000 Arméniens et 600 autres (Nestoriens et Jacobites). V. Cuinet (1892) compte 38,886 âmes[2] dans cette ville, et se répartissant de la façon suivante :

Arméniens grégoriens	16,086
Arméniens protestants	200
Mahométans	20,800
Nestoriens et Jacobites	1,800
TOTAL	38,886

[1] La puissance arménienne fut alors remplacée par la kurde.

[2] Les renseignements de Vital Cuinet sont très sujets à caution, parce que

D'après le patriarcat arménien, la ville de Bitlis avait, en 1880, 1,532 familles arméniennes et 10,726 habitants arméniens. Comme on n'a pas de statistique plus récente et que, d'autre part, lors des massacres, les Arméniens comptèrent beaucoup de victimes (environ 1,000 personnes), la ville doit avoir une population arménienne de plus de 10,000 âmes [1].

Les Arméniens de Bitlis ont quatre églises :

1° Sourb Kirakos (Saint-Cyriaque), munie d'une coupole, et où l'on conserve une relique de la Croix (Saint-Signe) [2] tellement précieuse que les Musulmans eux-mêmes prêtent serment sur elle;

2° Sourb Sargis (Saint-Serge); sous le maître-autel de cette église sourd une source abondante et douce, qui se répand dans différents quartiers de la ville;

3° L'église des cinq autels [3];

4° L'église de saint Georges [4].

D'après leurs inscriptions, ces églises ne remontent pas à plus de deux siècles et demi.

puisés à la source *officielle* turque. Voir, à ce sujet, H. F. B. Lynch, *Armenia...* (London, 1901), t. II, p. 152, n. 1. Ce n'est pas l'avis de M. Streck, art. *Bidlīs* dans *Encyclopédie de l'Islam...*, t. I, p. 733.

(1) L'article d'Èphrikean, que je consulte et que je résume, date de 1903-1905; cf. *supra*, p. 357, n. 1.

(2) Cette église se nomme aussi : Karmrak sourb Nchan «la sainte Croix rouge», en souvenir de précieuses reliques apportées d'Ispahan par un vardapet arménien dans un coffret en argent, surmonté d'une pierre précieuse rouge. La légende veut que cette relique soit ainsi colorée du sang de Jésus-Christ, d'où son extrême valeur. — Dans cette église, on conserve aussi une relique de saint Étienne.

(3) Cette église fait face à celle de Saint-Serge.

(4) Dans le quartier dit : Awermèdan.

La ville de Bitlis possédait quatre monastères [1], ayant chacun une église. Ces monastères sont :

1° Amrtòlou vanq [2] (Ամրտօլու ou Ամրդօլոյ վանք);

2° Gomats Astwadzadzni vanq (Գոմաց Աստուածածնի վանք) «le monastère de la Mère de Dieu aux bergeries» [3];

3° Avekhou S. Astwadzadzin (Ավեխու Ս. Աստուածածին) «la sainte mère de Dieu d'Avekh»;

4° Khndrakatar Astwadzadzni vanq (Խնդրակատար Աստուածածնի վանք) «le monastère de la mère de Dieu accomplisseuse des vœux».

Les Jacobites ont une église à eux, et les protestants possèdent une salle de réunion. Les Musulmans ont quinze mosquées [4], parmi lesquelles on cite, pour leur beauté, Mesdjidi-Khathoun et Chérifé [5].

Les Arméniens Grégoriens ont quatre écoles et les protestants en ont une.

(1) Trois de ces couvents sont à l'est, au sud-ouest et au nord-est de la ville. Le quatrième, celui d'Amrtòlou, est à l'intérieur de la ville.

(2) Le «couvent du fils de la stérile», ou de saint Jean-Baptiste. Cf. mon *Rapport sur une mission scientifique...* (Paris, 1911), p. 78. Ce monastère était situé au nord-ouest de Bitlis, ou Koms Mahalla; cf. Lynch, *Armenia...*, II, p. 154.

(3) Ou : aux étables. Le mot գոմ (gom) signifie : étable, bergerie. Il s'agit ici, probablement, d'un couvent qui avait des dépendances pour abriter les troupeaux ou pour loger les bêtes de somme des pèlerins. A moins qu'il ne faille entendre que ce monastère était situé dans le village de Koms (Goms), d'après cette indication de Lynch, *Armenia...*, II, p. 154-155 : «Other examples are Astvatsatsin, in the village of Koms at the head of that valley, and the church of the fortified cloister of this same name among the hills bordering the main stream upon the east.» L'arménien *astwadzadzin* correspond, élément pour élément, au grec Θεογεννήτρια ou Θεοτόκος.

(4) Dont quatre plus importantes que les autres; l'une d'elles, la *Mosquée rouge*, est une ancienne église arménienne convertie en mosquée lors de la conquête musulmane; cf. H. A. Barb, *Geschichte der kurdischen Fürstenherrschaft in Bidlis* (Wien, 1859), p. 157.

(5) Ou «Cherefié» construite, ainsi qu'une école et un couvent, dans le quartier de «Mardin», par Cheref Khan, le grand-père de Cheref Eddin, l'auteur du *Cheref Naméh*; cf. H. A. Barb, *op. cit.*, p. 157.

La ville de Bitlis est célèbre par son commerce, dont la toile teinte en rouge est répandue dans toute l'Arménie et connue sous le nom de *chilê de Bitlis*. Toutes les femmes de Bitlis, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, portent sur leurs riches vêtements un voile de ce *chilê*. Parmi les principaux artisans de Bitlis, on cite les orfèvres, les tailleurs, les ferblantiers, les charrons, les cordonniers, les bouchers, etc.

Le bazar n'est pas en proportion avec le commerce qui s'y fait. On compte près de 900 boutiques et magasins, ainsi que quelques *khan* et trois grands *hammam*[1]. La ville possède onze moulins, neuf fours, un grand café où on lit les journaux et douze cafés de moindre importance. L'air de Bitlis est très sain, l'hiver y est rigoureux. Au printemps et en été, les habitants passent leur existence dans les jardins et dans les vignes.

La ville est également renommée pour ses sources. Outre l'eau des quatre rivières dont il a été question plus haut, presque chaque maison possède une source. Au printemps, ces rivières sont peuplées de poissons semblables au hareng (**տառեխ**) du lac de Van[2].

Les produits de Bitlis sont : le miel[3], la noix de galle, la gomme, le tabac, le raisin, le vin, le raki, le roub (sorte de confiture), la grenade, les mûres, les figues, les pommes, les poires, les prunes, les coings, les abricots, les noisettes, les

[1] Ces renseignements d'Êphrikean sont à peu près d'accord avec ceux de Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie*... (Paris, 1891), II, p. 562 : «On compte, à Bitlis, 8,300 maisons, 2 hans, 907 magasins et boutiques, 3 bains turcs, 200 fontaines publiques, 1 grenier public assez vaste, 9 fours, 1 grand café où on lit les journaux, 12 autres cafés turcs et 11 moulins à eau.»

[2] On sait que les lacs de Van ou d'Althamar et d'Ourmiah ou de Tauris ont des eaux salées (d'où leur dénomination de *mers salées*), tandis que le lac de Sévan ou Goktcha a des eaux douces.

[3] La grande production de miel à Bitlis est la chose qui frappa le plus, au XIe siècle, le voyageur persan Nassiri Khosrau : voir son *Sefer Namèh*.., trad. Schefer (Paris, 1881), p. 22.

noix, etc. Les Arméniens de cette ville sont très actifs; ils ne négligent rien pour gagner de l'argent, et ils voyagent beaucoup, surtout pour vendre leur toile. Les enfants apprennent de très bonne heure un métier, aussi ne trouve-t-on aucun intellectuel dans la ville. Les Bitlisiens sont prévoyants; on ne peut pas les tromper, mais ils trompent fort bien leur prochain. Ils sont courageux à l'intérieur de la ville, mais très peureux hors de la ville.

La langue arménienne de Bitlis, qui se rapproche du parler de Mouch, s'en éloigne sensiblement sous l'influence des Kurdes qui, eux, parlent l'arménien [1]; de sorte que ce dialecte est incompréhensible aux Arméniens des autres provinces.

A l'est de la ville se trouve une montagne élevée d'où l'on extrait une pierre noire et tendre dont on fait les ardoises.

Ces quelques renseignements relatifs à Bitlis et empruntés à l'article d'Éphrikean, ci-dessus mentionné [2], n'étaient pas inutiles pour connaître une ville qui jouit à l'heure actuelle d'une réputation vraiment tragique. Je terminerai cette introduction par l'analyse de la très maigre notice du même auteur sur le principal couvent de Bitlis. Le lecteur se rendra compte par lui-même que la traduction du document qui fait l'objet propre du présent article enrichira de quelques notions nouvelles les connaissances que l'on a de cet important monastère [3].

[1] Ajoutez à cette observation d'Êphrikean ce que dit du dialecte de Muš H. Adjarian dans sa *Classification des dialectes arméniens*... (Paris, 1909), p. 48-51.

[2] P. 357, n. 1.

[3] Voici la description du couvent de Khndrakatar sourb Astwadzadzin, telle que la donne H. F. B. Lynch, *Armenia*... (London, 1901), t. II, p. 154 : «At a distance of about two miles from the confluence of the stream is situated among lonely surroundings the Armenian *monastery of Astratsatsin* and an adjacent church which belongs to the Jacobite community. The buildings of the cloister have fallen into ruin, and are tenanted by a single priest wearing the dress of a peasant and not distinguishable in other respects from the lowest of

D'après Êphrikean, le couvent dénommé *Khndrakatar Astvadzadzni vanq* est le plus important des quatre monastères de Bitlis. Il est situé, à un quart d'heure de la ville, sur une hauteur, surplombant la rive droite de la rivière qui coule à l'est de Bitlis. Le passé du couvent nous est inconnu.

Conformément à la tradition locale, l'apôtre Thaddée aurait fait le vœu de construire mille églises en l'honneur de la Vierge; il aurait bâti celle de Bitlis en dernier lieu. Lorsque la construction de celle-ci aurait été achevée, la Vierge serait apparue dans le ciel et l'apôtre aurait entendu la voix de la Vierge qui lui disait : «Voilà, tes vœux ont été exaucés.» De là le nom de Khndrakatar, qui signifie : Celle qui accomplit, qui exauce les vœux; de là aussi le nom de *Amp* (ամպ) «nuage», donné au village au-dessus duquel la Vierge plana lors de son apparition à l'apôtre.

L'édifice est, par sa beauté, un modèle de l'architecture arménienne locale. Il est construit en pierres ponces des environs. Dans le trésor de l'église se trouvent des ornements précieux, ainsi qu'une relique de la croix. Tout cela fut détruit en 1876. Du côté est du couvent s'élève l'église, en pierres de taille de l'endroit. La gracieuse coupole, qui est l'œuvre du fameux prêtre-architecte Moïse Sahratean, de Bitlis, ressemble, dans l'imagination populaire, au visage d'une vierge gaie et

the peasant class. When we alighted at the entrance, a figure stepped forth to hold our horses, whose full, round face, large eyes and sturdy limbs, clad in loose trousers, impressed us as belonging to a goodlooking youth. But the shirt, happening to open, displayed the bosom of a maiden. The church was so little lighted, one could scarcely discern the architecture; but one may say in general of the monastic churches on the outskirts of Bitlis that they are well-built stone structures, with four plain walls on the exterior, unbroken by any projection on the side of the apse. The interiors display features typical of Armenian architecture — the lofty dome, supported upon arches rising from detached pillars, and the stone dais at the eastern end in front of the apse upon which the altar is reared. Their peculiarity is a partiality for Arab stalactite ornament, as seen in the capitals of the pillars and in the altar pieces.»

souriante. Le couvent, en dehors de ses terres, qui lui procurent ses revenus annuels, possède dans la ville de Bitlis une vingtaine de magasins, qui furent brûlés il y a quelque vingt ans et reconstruits depuis. En 1897, le couvent fonda un orphelinat pour recueillir les orphelins des environs.

NOTICES ET RENSEIGNEMENTS

RELATIFS À BITLIS,

EXTRAITS DE MÉMORIAUX DE MANUSCRITS ARMÉNIENS.

Si Êphrikean s'est cru autorisé jusqu'à un certain point (*supra*, p. 367) à faire remarquer qu'on ne rencontre pas d'intellectuels à Bitlis, à raison des préoccupations mercantiles de ses habitants, il ne faudrait pas en inférer que c'est une règle générale ne souffrant aucune exception; les lignes suivantes seront presque la preuve du contraire.

Quelques notices de manuscrits arméniens suffiront à montrer que l'on connaissait, à Bitlis comme ailleurs, l'art de la calligraphie et de l'enluminure: certains mémoriaux de ces manuscrits fourniront de précieux renseignements historiques, dont les uns sont peu ou prou connus, dont d'autres corroborent des données connues par ailleurs; enfin, une notice sommaire rappellera que des poètes (des trouvères) et des historiens, ou plutôt des chronographes, virent le jour à Bitlis ou aux environs, et illustrèrent par leurs écrits leur pays natal.

Notices de manuscrits. — Le P. Dashian (Տաշեան) décrit un manuscrit[1] renfermant un recueil (Հաւաքածոյ) de

[1] Le n° 571 du *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien...* (Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1895) [en arménien, avec un résumé en allemand].

diverses pièces et de divers auteurs, datant de l'an 1283 J.-C. Parmi les scribes, on cite Vardan, de Bitlis. Plus tard, ce manuscrit fut restauré par le diacre Jean, secondé par Vardan de Bitlis. Ce document a longtemps fait partie de la bibliothèque de l'église de Saint-Jean (Amrtôlou vanq), à Bitlis, avant de passer dans celle des PP. Mekhitharistes de Vienne (Autriche).

Dans la description qu'il fait des manuscrits arméniens de Tauris, Adjarian cite un des mémoriaux du n° 48, daté de 1421 J.-C. et dans lequel le scribe rappelle que Têr Melqisêth se rendit à Bitlis et en rapporta les papiers[1] dont il a été question plus haut.

Quelques lignes plus bas[2], le même savant donne ces détails historiques qu'il est intéressant de relever :

D'après le principal mémorial (p. 113[a]), ce livre a été achevé en l'an պ et հ, 870 È. A.[3] (= 6 décembre 1420-5 décembre 1421 J.-C.) par l'abbé Karapet, à la demande du pieux charpentier Ohannès, qui était célibataire et qui, par piété, pour charmer sa solitude, commanda ce livre... En ce temps-là (p. 113[b]), le roi juste et bienveillant, Chah Ṛoukh Tchalathaÿ[4] (շահ ռուխ չաղաթայն), vint à Khlath et mit en fuite le Turkmène. Il nous fut fait beaucoup de misères, car le Turkmène prit d'abord la fuite dans l'intérieur

[1] Cf. Hratchia Adjarian, *Katalog der armenischen Handschriften in Täbris* (Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1910), p. 112[a] (en arménien, avec un résumé en allemand).

[2] Idem, *ibidem*, p. 113 *a* et *b*.

[3] Cf. *infra*, p. 402, n. 3.

[4] C'est le Djagataï de nos manuels d'histoire. Il s'agit ici de Chah-Rokh, fils de Tamerlan. On consultera, du point de vue arménien : 1° *Exposé des guerres de Tamerlan et de Chah-Rokh dans l'Asie occidentale*, d'après la Chronique arménienne inédite de Thomas de Medzoph, par Félix Nève (Bruxelles, 1860) : — 2° *Étude sur Thomas de Medzoph et sur son histoire de l'Arménie au* XV*e* *siècle*, par Félix Nève (Paris, 1855). — Le texte de Thomas de Medzoph a été publié à Paris en 1860, sous ce titre : *Թովմայ Մեծոփեցի· Պատմութիւն Լանկ Թամուրայ եւ յաջորդաց իւրոց·*

du pays, puis il revint à la tête de beaucoup de soldats, des cavaliers au nombre de *Ճ̄ և Ծ̄ հազար* (150.000) : ceux-ci furent taillés en pièces par les soldats de Tchalathaÿ, dans la province de Valachkerd, près de Bagawan. Mais comme Chah Roukh était miséricordieux, de mœurs paisibles, il les laissa fuir, et rendit la liberté à tous les prisonniers qu'il avait faits. En l'année où fut exécutée la copie de ce livre (1421), le pain était extrêmement cher, tout objet manquait, et en cette même année, Ohannès voulut avoir ce livre, en se privant et en fortifiant son âme. — En l'an 870 È. A. (= 6 décembre 1420-5 décembre 1421 J.-C.), le possesseur du trône Larah Ousouf (*ղարայ ուսուֆ*) [1] eut la mort qu'il méritait : son corps répugnant tomba par terre, il gonfla et dégagea des odeurs nauséabondes; les corbeaux lui crevèrent les yeux; au bout de trois jours, on l'enterra.

Quant aux soldats d'Ousouf, ils furent détruits, car c'étaient des enfants méchants de la race des Turkmènes. — A la mort d'Ousouf beg, les soldats de Tchalathaÿ arrivèrent, ayant à leur tête Chah Roukh, fils de Thamour, le frère cadet de Miranchah. Il avait avec lui 50.000 soldats. . .

Tandis que les Turkmènes s'emparaient des biens du peuple et le massacraient impitoyablement, Chah Roukh défendit au contraire de toucher aux biens et à la vie des populations

[1] C'est le Kara Iousouf (de la dynastie du Mouton Noir) dont il est question en détail dans le *Cheref Naméh*; cf. H. A. Barb, *Geschichte der kurdischen Fürstenherrschaft in Bidlis* (Wien, 1859), p. 180 et suiv. — L'histoire des Turkmènes a été écrite par Ibn Abdullah Mahmoud de Nichapour, après 1543; cf. W. Geiger et Ernst Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*. . . (Strasbourg, 1896), II, p. 362 : «Die turkmanische Dynastie der Qarā-Qoyunlū, besonders die Regierungszeit des Qara Muhammad, ihres Begründers, und seines 1420 (A. H. 823) gestorbenen Sohnes Qara Yusuf, ist von Ibn 'Abdullah Mahmud aus Nischāpūr, der nach 1543 (A. H. 950) sein *Ta'rix-i-Turkmaniyye* schrieb, eingehend behandelt worden.» Ces mots Kara Ioussouf (Larah Ousouf) pourraient se rendre en français par : «Joseph le Noir».

(arméniennes ?). Ensuite le grand sultan Chah Roukh retourna au Khorassan, sur le trône de ses aïeux à Samarkand, laissant son trône et sa capitale, Tauris. Ensuite, les fils d'Ousouf beg vinrent et prirent possession de ce trône; mais ils ne purent pas s'entendre et ils se persécutèrent mutuellement.

Le plus méchant de tous, le cadet des fils d'Ousouf, Spandiar, vase de méchanceté, insolent, était un être nuisible et détruisit beaucoup de cantons. Il ruina Ardzkê et Ardjêch; il dévasta Basen, etc. Il anéantit complètement la ville d'Erzeroum.

Quant au fils aîné d'Ousouf beg, Larah Ousouf Bakhadour[1] (*ղարայ ուսուֆ բախադուրին*), il prit possession du trône de Tauris; il marcha avec beaucoup de monde contre la forteresse de Khlath; ne pouvant pas entamer la forteresse, il incendia la ville, de dépit.

Ensuite, ils allèrent dans le pays des Alains (*յաղուվանց*) et ils y commirent des crimes. Ils prirent une forteresse et massacrèrent beaucoup de chrétiens, plus de 200, qu'ils passèrent au fil de l'épée; sans compter ceux qui furent noyés dans la mer[2] ou précipités du haut des rochers, ce qui fait plus de 500. Au nombre de ces victimes, il y avait des femmes riches et belles, des hommes très à leur aise, des jeunes gens de belle taille, qui n'étaient pas tous du même endroit; ils étaient venus de Khizan et de Bitlis pour les moissons. Plusieurs de ces malheureux furent emmenés en captivité par Chamseddin qui était l'acolyte du diable et le précurseur de l'Antéchrist (nérin)[3]. Beaucoup restèrent sans sépulture et

[1] Ce mot, en turc oriental, signifie : le puissant, le fort.

[2] Le mot arménien ici employé *ծով* signifie «mer» et «lac». Il s'agit probablement, d'après le contexte, du lac de Van. Le mot *ծով* «mer» est employé par les auteurs arméniens pour désigner une étendue d'eau salée.

[3] Sur l'identification de Nern = Néron = Antéchrist, cf. F. Macler, *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*... (Paris, 1895), p. 85.

sans nourriture spirituelle; d'autres demeurèrent dans les pays étrangers, et furent perdus pour la nation arménienne, bien malgré eux.

En dehors de tout ce qui précède, Adjarian signale qu'à la col. 4ᵃ, à la première page du livre (c'est une indication bien confuse), on lit : «Cette fleur fut faite (dessinée ?) dans le désert de Tathew, à la date de ռհզ, 1073 È. A. (= 17 octobre 1623-15 octobre 1624). Si vous vous souvenez de son dessinateur, Ovanès abéła, je vous prie d'être indulgents pour ce mauvais travail. Ensuite, dites que Dieu ait pitié de moi, pécheur, etc... »

On mentionnera enfin, parmi ces manuscrits de Tauris, que le n° 16 renferme le tałaran (տաղարան) d'Arạqél de Bitlis[1], dont la copie fut exécutée après l'année 1434 J.-C.

Srwantzteants[2] signale au couvent de Khndrakatar sourb Astwadzadzin un *Évangile* copié dans l'île de Lim (lac de Van), par Abraham, à l'ombre de[3] la sainte Mère de Dieu, de saint Karapet et de saint Georges le général, en l'an ջծէ, 955 È. A. (= 15 novembre 1505-14 novembre 1506 J.-C.), sous l'épiscopat de Tèr Yohannès. A la fin de sa notice, Srwantzteants rapporte, comme étant d'une autre écriture, un mémorial mentionnant le dernier acquéreur de ce saint évangile, Sargis qahanah, à la date de պղգ, 893 È. A. (= 1ᵉʳ décembre 1443-29 novembre 1444 J.-C.). Cette dernière date est inconciliable avec la précédente; le dernier acquéreur d'un manuscrit ne peut pas l'avoir possédé en 1444, alors que ce

(1) Adjarian, *op. cit.*, p. 87 *a-b*. Le mot arménien «tałaran» doit être rendu par «chansonnier», lorsqu'il s'agit de pièces profanes, et par «hymnaire» ou «livre de cantiques» quand il est composé de morceaux d'un caractère plutôt religieux.

(2) *Թորոս աղբար* (Constantinople, 1884), II, p. 253-254.

(3) Ou : sous les auspices de.

document aurait été copié en 1506. Par suite de la confusion fréquente entre չ et ջ dans l'écriture arménienne, on pourrait proposer, comme date de la copie, au lieu de ջծե, une lecture չծե, 755 È. A. (= 4 janvier 1306-3 janvier 1307 J.-C.). Ceci, naturellement, sous toute réserve et jusqu'à vérification sur l'original lui-même.

Lévond vardapet Phirlalèmean [1] reproduit le mémorial d'un manuscrit de l'*Évangile* qui fut écrit à Bitlis, à l'église de saint Kirakos [2], en l'an ջգ, 903 È. A. (= 28 novembre 1453-27 novembre 1454 J.-C.), par Kirakos qahanah, sous le khanat de Djhanchah [3], sous la baronnie de mir Chamsadin [4], sous le pontificat de Tèr Grigor [5] et sous l'épiscopat, à Bitlis, de Têr Yovanès. — Ce manuscrit fut vu par Phirlalèmean en 1881, à Bitlis, à l'église de saint Georges.

Un autre *Évangile* fut copié par Stéphannos qahanah, à Bitlis, à l'ombre de saint Sargis, de saint Georges et de saint Stéphannos (Étienne) en l'an ջգ, 903 È. A. (= 28 novembre 1453-27 novembre 1454 J.-C.), sous le pontificat de Têr Grigor [6] et sous le pontificat, à Althamar, de Tèr Zaqariah [7],

(1) *Նօտարք Հայոց*... (Constantinople, 1888), p. 173, n° 195.

(2) Saint Cyriaque.

(3) Texte : *ի թագաւորութեան Ջհանշէին*, le Djihan Chah des Turcomans du Mouton Noir, qui régnait à Tauris (1437-1468).

(4) Texte : *և ի մեր պարոնութեան միր Շամսադինին*: à entendre que mir Chamsadin gouvernait les Arméniens pour le compte de Djhanchah.

(5) Cf. M. Ormanian, *L'Église arménienne*... (Paris, 1910), p. 177 : «Grigor X. Djélalbéguian, élu en 1443; *Karapet* de Tokat est proclamé antipatriarche à Sis en 1446; *Aristakès II* est nommé coadjuteur en 1448; *Zakaria* d'Aghthamar s'empare du siège en 1461, se retire en 1462; *Sarkis II* est nommé coadjuteur en 1462; Grigor décédé en 1466.»

(6) Cf. *supra*, n. 5.

(7) Cf. *supra*, n. 5. Je ne connais pas de liste officielle détaillee des catholicos d'Althamar. On en consultera une, très sommaire, dressée par Mgr Ormanian dans *ընդարձակ օրացոյց ս. Փրկչեան հիւանդանոցի Հայոց* (Constantinople, 1908), p. 180-181, d'apres laquelle Zaqaria Althamartsi a occupé le siège pontifical de 1434 à 1464. Même renseignement apud K. J. Basmadjian, *Chronologie de l'histoire d'Arménie* (Paris, 1915), p. 19.

lors de la domination de la nation des Archers [1] [sous] Djhanchah Amir [2].

Phirlalêmean (*Նօտարք Հայոց*, p. 182, n° 210) signale un *յայսմաւուրք* (*ménologe, martyrologe, éphémérides*), qui fut copié par Dawith (David), à l'ombre de saint Kirakos et de sainte Oulitah, dans la ville de Bitlis, en l'an Ջդ, 904 È. A. (= 28 novembre 1454-27 novembre 1455 J.-C.) [3]. Il a emprunté cette notice, en 1887, à Van, à une copie qu'en avait faite Arsèn vardapet Thôkhmakhean dans le couvent des Apôtres, à Mouch.

Le même auteur publie (*Նօտարք Հայոց*, p. 188-189, n° 222) le mémorial d'un manuscrit contenant les *explications du Varek* (*լուծմունք Նարեկի*) [4]; ce volume fut écrit en Ջէ, 907 È. A. (= 27 novembre 1457-26 novembre 1458

[1] *Նետողաց*. Ce terme est généralement employé par les auteurs arméniens pour désigner les Mongols. Comme travail d'ensemble, cf. E. Dulaurier, *Les Mongols d'après les historiens arméniens* (Paris, 1858).

Un siècle auparavant, l'Arménie avait déjà été affreusement dévastée par les Archers : c'est ce que nous apprend un des mémoriaux du n° 6 des mss. arméniens du British Museum (F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum...*, London 1913), p. 9ᵃ : «... Accordingly in this bitter and Tartarean age, in the year namely of the Armenians 797 (A. D. 1347), the entire country was ruined and desolated everywhere by the blood-drinking race of Archers (? Tartars), and became a waste, void of man or beast, and famine marched everywhere abroad... and many churches builded by Apostles closed their doors, and the prayers and the holy sacrifices lapsed, while ministry and holy gospels were taken captive...»

[2] Cette notice de Phirlalêmean (*Նօտարք Հայոց*, p. 174, n° 197) est extraite de Srwantzteants, *Թորոս աղբար*, t. II, p. 445.

[3] Il rappelle, en passant, *op. cit.*, p. 177, n° 200, qu'un bel exemplaire enluminé de l'Évangile, exécuté en 1455, fut copié à Ardjech par David, pour Khatchatour qahanah, qui en fit cadeau à l'église sourb Kirakos, dans la ville de Bitlis. Ce manuscrit a été vu par Phirlalêmean en 1881 à Bitlis, dans l'église Karmrak.

[4] Dashian, *Catalog...* (Wien, 1895), p. 1075, signale que l'on connaît plusieurs explications modernes du *Narek*; celle de Nalian, imprimée à Constantinople en 1745, renferme des notices relatives aux *explications* du même ouvrage par Sargis et Nersès Lambronatsi.

J.-C.) dans le temple (*տաճարին*) de la lumineuse Théotokos mère du Seigneur, du désert[1], qui se nomme maintenant le couvent Khndrakatar. — Manuscrit vu par Phirlalêmean, en 1884, dans l'île de Ktouts, dans le lac de Van.

Du mémorial d'un *յայսմաւուրք* (*ménologe*), Phirlalêmean (*Նօտարք Հայոց*, p. 190, n° 226) extrait les renseignements suivants : ce manuscrit fut écrit à l'ombre de la Vierge mère du Seigneur et de saint Georges le général, dans la ville de Bitlis, sous le pontificat de Têr Grigor[2], sous la prélature de Yovhannès épiskopos, sous l'amirat, dans cette ville, de Méliq Charaf et sous le khanat de Méliq Djhanchah[3] ; en cette année[4] Hasan Ali Amirzên[5] (fils de Djhanchah) sortit de prison[6] et s'empara de Tauris[7] ; à cause de nos nombreux péchés, en cette année-là, plusieurs moururent de la peste (?)[8], en l'année *ՋԷ*, 907 È. A. (= 27 novembre 1457-26 novembre 1458 J.-C.). — Manuscrit vu par Phirlalêmean, en 1887, à Van, chez Arsên vardapet Thòkhmakhean, qui l'avait copié lui-même dans l'église du bourg de Hłou[9].

(1) *Ի լուսազարդ անապատին աստուածածնի տիրամօր տաճարին.* L'adjectif «lumineux» (lousazard) peut aussi servir de qualificatif à «désert» (anapat) et il faudrait alors entendre cette phrase dans ce sens : «dans le temple de la Théotokos, mère du Seigneur, du désert lumineux».

(2) Cf. *supra*, p. 374, n. 5.

(3) D'après la date indiquée plus bas, ce personnage doit être Djihan Chah, le dernier souverain des Turcomans du Mouton Noir (1437-1468), qui construisit la belle Mosquée Bleue (Kaboud Mesdjid), à Tauris; cf. Cl. Huart, art. *Tebriz*, dans la *Grande Encyclopédie*, t. XXX, p. 1002.

(4) En 1457-58; voir *infra*.

(5) «Fils d'émir», mot persan employé tel quel par notre auteur arménien.

(6) Ou : de cachot.

(7) Cette prise de Tauris marque probablement la chute de la dynastie des Turcomans du Mouton Noir, qui furent définitivement renversés, en 1468, par les Turcomans du Mouton Blanc.

(8) Le nom de la peste n'est pas dans le texte, qui porte : *մահ* «la mort». Dans certains dialectes arméniens, *մահ* (mah) est synonyme de «peste», de «fléau terrible», quelquefois de «choléra».

(9) *Հլու աւանի եկեղեցին.* C'est vraisemblablement le petit village *Հոլի*

Le mémorial d'un *յայսմաւուրք* (*ménologe*), édité par Phirtalêmean (*Նօտարք Հայոց*, p. 191, n° 227), donne les renseignements historiques suivants : la copie fut achevée en l'an ՋԸ, 908 È. A. (= 27 novembre 1458-26 novembre 1459 J.-C.), par Yovhannès, sous le pontificat de Têr Grigor [1], le catholicos de tous les Arméniens, à Vałarchapat (Etchmiadzin); sous le règne de Djhanchah [2], roi de Perse; dans la ville de Bitlis [sous le gouvernement] de mir Charaf; dites que [Dieu] ait pitié du père spirituel Khodja Asłan, du moine-cénobite Yovannès, de Kori [3].

Ce Yovannès a voyagé à l'étranger, a travaillé beaucoup et a mené une vie douloureuse, persécuté qu'il était par des ennemis intérieurs et extérieurs, et il a copié ce manuscrit. Son professeur de calligraphie était le vardapet Thouma, du couvent de Dzoph, le célèbre rabounapet, qui, avec beaucoup d'efforts, lui apprit l'art de bien écrire. — Vu par Phirtalêmean, en 1881, à Varag.

Phirtalêmean (*Նօտարք Հայոց*, p. 192, n° 228) vit en 1881, dans l'église de saint Sargis à Bitlis, un *djachots* (missel) orné d'enluminures florales (*ծաղկանկար*), dont la copie et l'ornementation datent de l'an ՋԸ, 908 È. A. (= 27 novembre 1458-26 novembre 1459 J.-C.). Ce manuscrit fut exécuté à la demande de l'humble et souffrant Khatchatour, prêtre veuf, par la main de Yovannès qahanah, son fils, chargé de péchés et scribe indigne [4].

(Hołi) mentionné par Indjidjian, *Nouvelle géographie* (Venise, 1806), p. 237, comme faisant partie de la province de Kharpout (Kharberd).

[1] Cf. *supra*, p. 374, n. 5.

[2] *Supra*, p. 374, n. 3.

[3] Texte : *կորւցոյն*, génitif de *կորեցի*, l'ethnique de *կորի* (Kori) ou *կոր* (Kor), un des cantons de la province de Tourouběran ; cf. Indjidjian, *Géographie ancienne...* (Venise, 1822), p. 89.

[4] Phirtalêmean, *op. cit.*, p. 192, n. 1, observe que l'écriture de ce manuscrit est admirable et que le scribe est très habile.

Srwantzteants[1] vit à l'église Karmrak, à Bitlis, un *Évangile* copié par Vardan en ՋԺ. 910 È. A. (= 26 novembre 1460-25 novembre 1461 J.-C.), au mois de méhéki. La copie en avait été commencée au couvent nommé Kolouts (*կողուց*)[2], à l'ombre du saint Illuminateur et du saint Signe (*ս. Նշանի* = la sainte Croix), au moment où l'on transporta la précieuse relique de la main droite de Grégoire l'Illuminateur, de Sis à Etchmiadzin[3]. L'indication que donne le scribe du mois de méhéki montre que la date arménienne correspond au mois de juin 1461 de notre ère.

La dernière notice de Phirlalêmean (*Նօտարք Հայոց*, p. 229-230, n° 273) relative à un manuscrit bitlisien concerne un *djarentir* (choix de discours) qui fut vu par lui en 1881 à Bitlis chez Têr Movsès qahanah Sahratean, et dont la copie date de l'an ՋԺԶ, 916 È. A. (25 novembre 1466-24 novembre 1467 J.-C.). Le mémorial de ce manuscrit nous apprend que le prêtre Kirakos, qui s'appelait Djôchkants[4], a commencé la copie à Bitlis et l'a achevée à Althamar; sous le pontificat de Têr Stéphannos qui, en cette même année, alla à Etchmiadzin et domina sur toute la nation arménienne[5];

[1] *Թորոս աղբար*... (Constantinople, 1884), t. II, p. 265.

[2] Ce mot doit peut-être être rapproché du nom de la montagne Kol (*ի կող լերին*), située près d'Arhni (*արղնի* ou *արղանա*), près de Kharpout (Kharberd), où il y avait une église au nom de Grégoire l'Illuminateur; cf. INDJIDJIAN, *Nouvelle Géographie* (Venise, 1806), p. 241. Sur la ville et le canton de Kol (actuellement Göleh), dans la région des sources de la Koura (Cyrus), cf. H. HÜBSCHMANN, *Die altarmenischen Ortsnamen* (Strasbourg, 1904), p. 357 et 359.

[3] L'histoire du bras droit de Grégoire l'Illuminateur, de son vol à Sis et de ses pérégrinations à Althamar et à Etchmiadzin est racontée avec tous les détails souhaitables par Araqél de Tauris, au chap. XXV de son *Livre d'histoires*: cf. BROSSET, *Collection d'historiens arméniens*... (Saint-Pétersbourg, 1874), t. I, p. 467-476.

[4] Le participe turc *djochek* «celui qui se fâche», «l'emporté», a donné le nom de famille arménien Djôchik, d'où le pluriel Djôchkants.

[5] C'est-à-dire qu'il devint catholicos. Ce renseignement, d'après PHIRLA-

sous le khanat de Djhanchah [1]; sous l'amirat, à Bitlis, de Méliq Charaf; sous la prélature de l'évêque Tèr Yovannès.

Srwantzteants (Թորոս աղբար, II, p. 256) vit au couvent de Khndrakatar sourb Astwadzadzin un manuscrit renfermant le texte d'un *gantzaran* (գանձարան) [2], copié par Vardan qahanah en l'an ռ. ի. ժզ, 1016 È. A. (= 31 octobre 1566-30 octobre 1567 J.-C.), près de la ville de Bitlis (ի քաղէշ քաղաքի եզերն), au village de Margorg (Մարգորգ) [3], sous les auspices de saint Georges le général. C'était sous le règne du solthan Sêlim «qui aime ses fils [4]», sous le catholicat de

lêmean, p. 229, n. 3, était inconnu dans la դաւազանագրութիւն (*liber pontificalis*) d'Araqél de Tauris et chez d'autres historiographes arméniens. Ce nom ne figure pas, en effet, dans les listes des catholicos d'Etchmiadzin que l'on peut consulter. Gelzer (Համառօտ պատմութիւն Հայոց..., traduction arménienne par Գ. Այտընեան, Vienne, 1897, p. 112) donne, d'après Alichan, *Ayrarat*, 1890, p. 230-231, cette série de patriarches, aux dates qui nous intéressent :

Zaqaria II, 1462-1465;
Aristakès II (comme intérimaire : աթոռակալ), 1449-1464;
Aristakès II (comme chef unique : միապետութիւն), 1465-1474;
Sargis II (assesseur : աթոռակից d'Aristakès), 1467-1475.

M. Ormanian (*L'Église arménienne*..., Paris, 1910, p. 177) donne une liste toute différente : «Grigor X, djélalbeguian, élu en 1443; *Karapet* de Tokat est proclamé antipatriarche à Sis en 1446; *Aristakès II* est nommé coadjuteur en 1448; *Zakaria* d'Aghthamar s'empare du siège en 1461, se retire en 1462; *Sarkis II* est nommé coadjuteur en 1462; Grigor décédé en 1466. Aristakès II, athorakal, succède en 1466, décédé en 1470.»

[1] Le dernier prince des Turcomans du Mouton Noir : *supra*, p. 376, n. 3.

[2] Recueil d'hymnes religieuses dénommées en arménien *gantz*.

[3] Orthographié aussi Margork et Margord (faute d'impression). Ce village était situé aux environs de Bitlis, si l'on se réfère à cette note d'Èphrikean, *op. cit.*, t. II, p. 182 : «Dans ce couvent (Khndrakatar), en 1897, fut fondé un orphelinat pour les orphelins des campagnes environnantes. Les villages diocésains de ce couvent sont : Pharkhand, Amp, Khmeldjour, Margorg et Hormèz.»

[4] Texte : որդեսէր, qui peut aussi être rendu par «qui aime ses enfants». D'après la date, il s'agit ici du sultan Sélim II, surnommé *l'Ivrogne*, qui régna de 1566 à 1574, et laissa un nom dans l'histoire par les guerres qu'il fit au

Têr Basile (*բարսեղին*)[1] qui mourut cette même année, et de Têr Miqaÿêl[2], et sous le priorat, au couvent de Khndrakatar, de Nersès (Balichétsi = de Bitlis), le grand rabounapet.

Dans le même couvent Khndrakatar, à Bitlis, Srwantzteants (*Թորոս աղբար*, II, p. 258-260) vit, vers 1882, un *haÿsmavourq* (*յայսմաւուրք* = martyrologe), dont la copie avait été commencée à Hôrmez (*Հօրմիզ*)[3] et qui fut faite par Vardan, en *ՌԻԴ*, 1024 È. A. (= 29 octobre 1574-28 octobre 1575 J.-C.), à la demande de Nersès de Bitlis (Balichétsi), lequel mourut avant l'achèvement de la copie. La tribu kurde des Baÿik[4] envahit le pays et le scribe se sauva à Bitlis pour continuer sa copie; elle fut achevée à Margorg[5], sous le pontificat de Grigor catholicos (Grégoire XII, de Valarchapat, catholicos de 1570 à 1587, date de sa mort; cf. Ormanian, *L'Église arménienne...*, Paris, 1910, p. 178), sous le priorat de Nersès à Khndrakatar, et sous le padichahat du sultan Mourat qui, cette année même, devint padichah[6].

pape, à Philippe II d'Espagne, aux Vénitiens, et par la célèbre bataille navale de Lépante (1571) où la flotte ottomane fut vaincue par don Juan d'Autriche. Si Sélim II est dénommé «l'Ivrogne» par les auteurs persans, il est nommé *véli* «le saint» par les auteurs ottomans.

(1) Basile (Barsel) III fut nommé coadjuteur du catholicos Stépanos V en 1549 (Ormanian, *L'Église arménienne*, Paris, 1910, p. 178).

(2) Mikael I, de Sébaste, fut nommé coadjuteur du catholicos Stépanos V en 1542, et fut catholicos lui-même de 1564 à 1570. Cf. Ormanian, *op. cit.*, p. 178.

(3) On relève les graphies *Հօրմիզ* et *յօրմիզ*.

(4) *Բայիկ*. Ce sont vraisemblablement les *Bajegi* du *Cheref Namèh*, constituant une des 24 tribus kurdes énumérées par H. A. Barb, *Geschichte der kurdischen Fürstenherrschaft in Bidlis* (Wien, 1859), p. 170.

(5) Le mémorial du copiste porte exactement : «Car j'ai commencé ce manuscrit au village Hòrmez, sous les auspices de saint Qristaphor le général, et je l'ai fini dans mon village de Margorg, sous les auspices de saint Sargis le général ; [mon village] ayant été maltraité par la tribu des Baÿik, j'en suis parti et je suis venu dans la ville de Bitlis. Et ici j'ai achevé ce livre, en l'enluminant et le reliant.»

(6) Texte : *ի փադիշահութեան աշխարհին Մուրատայ խոնդքարին*

La famille Cholikeants possédait, lors du voyage de Srwantzteants à Bitlis[1], un *Évangile* copié en ռ. և ի իէ, 1027 È. A. (= 28 octobre 1577-27 octobre 1578 J.-C.), dans la ville de Bitlis, au couvent de Poṛ[2], à la porte de saint Jean. C'était sous le pontificat, à Etchmiadzin, de Tèr Thadèos, sous le règne de soulthan Mourat Khondqar[3]. Le sultan Mourat envoya Lala pacha[4], son général en chef, avec դճռ (= 400,000[5]) hommes à Arzeroum, pour faire rebâtir Kars

սուլթան մուրատին, որ յայսմ' ամի... եղև նոր փաթշահ; il s'agit ici d'Amurat III, sultan des Turcs, 1575-1595, qui, après avoir battu les Persans, domina sur cette partie de l'Arménie. Ce sultan s'intéressa vivement aux affaires de Pologne, lors du départ du duc d'Anjou (Henri III) pour la France.

(1) Թորոս աղբար... (Constantinople, 1884), t. II, p. 268-270.

(2) ի վանքս պոռայ. Poṛ ou Boṛ est un village arménien, près de Bitlis, sur la route de Van à Bitlis. Lorsque Lynch y passa (*Armenia*..., II, p. 143, London, 1901), la population était dans le plus extrême dénuement et les femmes ressemblaient à de vrais squelettes : «The people of Bor appeared to us to be on the verge of starvation; the women had for the most part been reduced to mere skeletons. It is a place of some size, and I afterwards heard of some interesting tombstones which were said to belong to this township.»

(3) խոնդքարին, forme arménienne du persan *Khudavendigar* «maître», «seigneur», «omnipotent» : le premier sultan de la famille d'Osman qui ait porté le titre de Khondqar est Mourad Ier qui fut assassiné après la bataille de Kossovo (1389), où le roi des Serbes, Lazar, avait été tué.

(4) լալափաշէն.

(5) դ (4) + ճ (100) + ռ (1000) donne le chiffre de 400,000, qui paraît exagéré pour l'époque. Toutefois, ce renseignement est corroboré par ce que nous rapporte Iohannès de Dzar (xviie siècle) dans son *Histoire des Aghovans*; cf. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*... (Saint-Pétersbourg, 1874), t. I, p. 554-555 : «En la 2e année de son règne, le maître de Byzance, l'Osmanli Mourad, dit le grand-seigneur, donna l'ordre à ses troupes de marcher contre le pays des Têtes-Rouges. Lala, un de ses généraux, partit avec une grosse armée et vint au pays d'Ararat, où il fit prisonniers 60 000 Arméniens et Musulmans. L'année suivante, il marcha contre la Géorgie et vint à la ville de Phaïtacaran — de bois — qui est Tiflis : y ayant construit une citadelle, il s'y fortifia et y mit une bonne garnison... C'est dans ce temps-là que Lala mit en fuite ce Simon et construisit dans le pays nombre de forteresses, dont je ne saurais faire le détail, n'ayant pas vu les localités. J'ai seulement entendu parler de Tiflis, de Dmanis, de Gori, de Lori et d'autres, bâties en divers lieux, où il laissa des troupes. Étant ensuite passé chez les Alains, il se rendit

(զաւրս); ayant pris ces soldats, il entra en Géorgie; il alla à Tiflis et... réuni aux Géorgiens, il se dirigea vers l'Orient, passa la Koura (Cyrus), et prit Chirvan et Chamakhi... Lui-même (Lala pacha) revint sur ses pas et habita [1] à Erzeroum...

Il réunit de nouveau des soldats en quantité innombrable, tandis que Khosrov pacha en faisait autant à Van et dans tout le Kurdistan: de son côté, Charaf khan, petit-fils de Charaf bek, révolté contre le chah [de Perse], se rendit auprès de Khosrov pacha, à Van, qui, sur l'ordre du Khondqar [2], le reçut avec de grands honneurs et lui fit don de la place de son grand-père [3], Bitlis, avec ses revenus; il le nomma chef des soldats de son grand-père [4].

Un autre mémorial, du moine Tèr Melqisêth, nous apprend que ce manuscrit a été enluminé et relié à Bitlis, dans le couvent de Gomats, par Elia vardapet le dessinateur (գծող).

En mémoire de Tèr Martiros, un *Évangile*, conservé dans

à la Porte-de-fer, où il bâtit également une citadelle, sous le nom de Damour-Qaphi: il y mit une nombreuse garnison, commandée par un certain Osman, aussi habile qu'impitoyable. Pour lui, il retourna auprès de son maître, qui le fit mourir, par suite de délation. Le Dieu vengeur le priva de la vie, en punition du sang innocent qu'il avait répandu.»

[1] Texte: բնակեցաւ. C'est peut-être une faute d'impression qu'il faut corriger en: բանակեցաւ «il campa».

[2] Ce titre désigne le sultan de Constantinople, Mourat (Amurat III), 1575-1595. Cf. *supra*, p. 380, n. 6.

[3] Ce grand-père était gouverneur de Bitlis.

[4] Ce Charaf khan ne saurait être autre que l'auteur du *Cheref Naméh*, si l'on se réfère à l'article de M. Cl. Huart, *Encyclopédie de l'Islam*, I, p. 734, s. v. *Bidlîsî Sharaf khân*: il était le fils aîné de l'émir Shams al-dîn, prince de Bidlis, né en 1543. A l'âge de 12 ans (donc en 1555), il fut nommé émir des Kurdes et le resta trois ans (donc jusqu'en 1558). Il fut chargé de réduire le Gîlan, et s'acquitta parfaitement de sa mission. Il était gouverneur de Nakhidjevan lorsque le sultan Mourad III le rétablit sur le trône de ses ancêtres, à Bitlis. En 1005 (1596-1597), Charaf khan abdiqua entre les mains de son fils Shams al-dîn, et s'occupa de terminer son histoire des Kurdes, le *Charef-nâme* (*Cheref Nameh*), en persan.

l'église de Vanik [1], fut écrit par Karapet en ռլ. 1030 È. A. (= 27 octobre 1580-26 octobre 1581 J.-C.), dans la province de Khlath, dans le village de Soladz (սոլած) [2], sous la croix de saint Thadêos, qu'on dénomme croix de la vallée de Khoz [3].

Un *Évangile,* en écriture bolorgir [4], fut copié en ռխ. 1040 È. A. (= 25 octobre 1590-23 octobre 1591 J.-C.) au couvent de Théli [5], et à Bitlis au couvent de Gomats [6]. Il est orné de 13 pierres (précieuses?).

Ce manuscrit proviendrait du couvent de saint Thadêos, et serait conservé dans la collection de Khatchik vardapet Dadean, à Zwarthnots, près d'Etchmiadzin [7].

Srwantzteants (*Թորոս աղբար*, t. II, p. 262-265) vit à la bibliothèque du couvent d'Amrtôlou [8] une *Bible* (*աստուա-ծաշունչ*) enluminée, dorée et très belle, dont l'exécution remonte à l'an ռ·և ի խգ, 1043 È. A. (= 24 octobre 1593-23 octobre 1594 J.-C.) et est due au maître enlumineur

(1) Cf. Srwantzteants, *Թորոս աղբար*, II, p. 271.

(2) M. Conybeare (*A Catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum*..., London, 1913) a publié, p. 34-35, le mémorial d'un *Évangile* copié à Soładz en 1541, sous le règne du Sultan Souleman, le Khondqar, qui régnait sur les Archers, et sous le catholicat, à Valarchapat Etchmiadzin, de Têr Grigor.

(3) *Խոզու ձորոյ խաչ անուանի.*

(4) Ou écriture ronde: cf. F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens... de la Bibliothèque nationale*... (Paris, 1908), p. XXV-XXVI.

(5) *Ի Թեղւոյ վանք*: ce couvent était situé dans la province d'Ararat, dans le district de Nig, et tire son nom, probablement, des picéas qui y étaient plantés; cf. Èphrikean, *Բնաշխարհիկ*... (Venise, 1907), t. II, p. 21, s. v. *Թեղենեաց վանք* ou *Թեղենիք*.

(6) Cf. *supra*, p. 365.

(7) Cf. *Յակոբ Յ. Թօփճեան, ցուցակ ժողովածուայ Դադեան Խաչիկ վարդապետի· մասն Բ.* 1878-1898 (Valarchapat, 1900), p. 53 *a*, *Թիւ* 90.

(8) Il fait remarquer (p. 262, note) que la bibliothèque de ce couvent est très célèbre, mais d'un accès difficile. L'auteur n'a pu voir que ce qui était exposé extérieurement.

Martiros qahanah, aidé de ses frères et de ses fils; dans la ville de Khizan, dans l'église de la sainte Résurrection, de la sainte Vierge, de saint Jean, de saint Étienne, de saint Grégoire l'Illuminateur, de saint Sargis le général, sous le pontificat, à Etchmiadzin, de Têr Dawith (David)[1], et sous le catholicat, à Althamar, de Têr Grigoris[2]. Les scribes sont : Têr Basile (Barseł) et ses fils.

La fin de ce manuscrit contient des livres apocryphes tels que la *Navigation de l'apôtre Paul à Rome*[3], les *Epîtres des Corinthiens au saint apôtre Paul* et la *Réponse de saint Paul*[4].

(1) David IV, de Vałarchapat, nommé coadjuteur en 1579, est élu catholicos en 1587 et démissionnaire en 1629 ; cf. M. Ormanian, *L'Église arménienne*... (Paris, 1910), p. 178.

(2) Il n'existe pas, à ma connaissance, de liste officielle, circonstanciée, des catholicos d'Althamar. Cf. Gelzer, *Համառօտ պատմութիւն Հայոց*... (Vienne, 1897), où le P. Kalemkiar donne, en appendice, p. 105-125, les listes des catholicos de Vałarchapat, de Dwin, de divers sièges, de Romkla, de Sis, d'Etchmiadzin, de la maison de Cilicie à Sis, au Liban et à Constantinople, des patriarches de Jérusalem et de Constantinople. Mgr Ormanian a publié une liste très courte (2 pages) des catholicos d'Althamar, allant de 1113 à 1895. Il s'agit ici, d'après la date, du catholicos Grigoris *փոքր* (le Petit), qui siégea de 1542 à 1612 ; cf. *Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան հիւանդանոցի Հայոց*... (Constantinople, 1908), p. 180.

(3) Srwantzteants (*Թորոս աղբար*, t. II, p. 265) en extrait ce passage : « ... Le centurion qui conduisait Paul à Rome s'appelait Youlios, de la légion de Sébaste ; avec lui partirent Łoukas (Luc) et Aristarqos, et le navire était d'Adramint (Adramindatsi). Ils entrèrent dans le navire à Késarè (*ի Կեսարէ*) jusqu'à Smyrne des Likêatsiens (*մինչև զզմիւռն լիկէացւոց*), et de là, ils prirent un navire d'Alexandrie jusqu'à l'île de Mélitès (*Մելիտէս*), et de nouveau ils trouvèrent un autre bâtiment d'Alexandrie, qui portait le pavillon des Dioscures, où ils entrèrent et débarquèrent à Rome. » — Cet apocryphe ne figure pas avec plus de détails dans la collection des apocryphes arméniens du N. T., publiée par les P. P. Mekhitharistes de Venise; cf. *Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց. Գ. Անկանոն գիրք. առաքելականք* (*Վենետիկ, ի տպարանի Ս. Ղազարու*, 1904), t. III, p. 123.

(4) Sur cette correspondance apocryphe, cf. Dashian, *Catalog*... (Wien, 1895), 55, II, 26, 71, II, 4, qui donne tous les renseignements bibliographiques souhaitables, relatifs à ce chapitre de la littérature apocryphe néotestamentaire.

Srwantzteants (*Թորոս աղբար*, t. II, p. 266-267) donne d'intéressants renseignements sur un très bel *Évangile*, nommé *Zmrout* (*զմրուտ* = émeraude), qu'il vit à l'église dite Karmrak, à Bitlis, et qui est doré sur tranches, richement enluminé avec de très belles couleurs, et d'une calligraphie très soignée. L'écriture et les enluminures de cet évangile ressemblent à celles de la *Bible* d'Amrtôlou (*supra*, p. 383). Au commencement, il y a un mémorial en vers par Martiros, dont le frère était Têr Sargis, le scribe (notar) de cet évangile.

Cet évangile a été copié sur un original excellent et de choix, en *ռծզ*, 1053 È. A. (= 22 octobre 1603-20 octobre 1604 J.-C.), dans la ville de Hizan [1], sous les auspices des temples de la sainte Résurrection, de la sainte Vierge, de saint Jean le Baptiste, de saint Étienne, de saint Grégoire, de saint Sargis le général et de son fils Martiros; sous le pontificat à Etchmiadzin de Têr Melqiseth [2], et sous le pontificat, à Althamar, de Têr Grigor; sous le règne du sultan Mahmoud Khondqar [3], qui mourut cette année-là [4]; et sous le règne du roi oriental Êdil phathchah (padichah) Chahabas (*Էդիլ փաթշահ շահաբասին* . .) [5]. Ecrit par l'indigne

[1] Les auteurs arméniens orthographient indifféremment Khizan (*խիզան*) et Hizan (*Հիզան*). Sur la confusion de *խ* (kh) et de *Հ* (h) spéciale au dialecte de Van, cf. *Journal asiatique*, 1913, II, p. 650, n. 6.

[2] Forme abrégée de Melqisédeq. Ce personnage, originaire de Garni, fut nommé coadjuteur du catholicos David IV en 1593. Cf. M. ORMANIAN, *L'Église arménienne*... (Paris, 1910), p. 178.

[3] Cf. *supra*, p. 381, n. 3.

[4] Renseignement chronologique exact : Mahomet III, fils de la Vénitienne Baffa, mourut en 1603.

[5] Abbas Ier, le Grand, chah de Perse, 1589-1628. Il est célèbre, dans les Annales de l'Arménie, pour avoir cruellement transplanté les Arméniens de Djoulfa dans les environs de Nor (Nouveau) Djoulfa, près d'Ispahan (1605), à l'effet de faire profiter son peuple des arts et de l'industrie des Arméniens : cf. CHAMICH, *History of Armenia*, trad. AVDALL (Calcutta, 1827), II, p. 353 et

Sargis, de Hizan, pour le compte de Khodja Atom. Ce Sargis était probablement le frère ou le fils de Martiros qahanah, le copiste-enlumineur de la *Bible* d'Amrtôlou (*supra*, p. 384).

Un second mémorial apprend que le prêtre Ignatios a vendu cet évangile précieux pour la somme de Ճ = 100 piastres, c'est-à-dire pour rien, à la date de ռՃկ, 1160 È. A. (= 25 septembre 1710-24 septembre 1711 J.-C.).

Un manuscrit arménien, conservé au British Museum, et renfermant surtout des œuvres de Jean Orotnétsi, fut restauré à Bitlis, au début du XVIIe siècle : «It was, then, renovated in the year 1063 (A. D. 1613)[1], in the city of Balêsh (Bitlis), in the *vanq* called Amirdòlu, at the door of the holy Theotokos and of John the Baptist and of St. Stephen Protomartyr[2].»

La collection de manuscrits arméniens de Khatchik vardapet Dadian, conservée à Zwarthnots[3] près d'Etchmiadzin, renferme un *jamagirq*[4], enluminé l'an ռկէ, 1067 È. A. (= 18 octobre 1617-17 octobre 1618 J.-C.) par Grigor erets Balichétsi (le prêtre Grégoire, de Bitlis), dans la ville de

suiv. — Le récit de cette migration forcée des Arméniens en Perse est donné avec beaucoup de détails par Aṛaqél de Tauris, *Livre d'histoires* ; cf. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*... (Saint-Pétersbourg, 1874), t. I, p. 296 et suiv., 340 et suiv., 348 et suiv. On trouvera une description *en vers* de cette émigration arménienne, par un témoin oculaire, Jean Makwétsi (*Մակուեցի*), à la date de 1604, dans le nº 84 des mss. arméniens de Berlin (N. Karamianz, *Verzeichniss der armenischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*... (Berlin, 1888), fol., p. 67 *b*.

[1] L'an 1063 È. A. va exactement du 19 octobre 1613 au 18 octobre 1614 J.-C.

[2] Cf. F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum*... (London, 1913), in 4°, p. 197 *a*.

[3] Cf. **Յակոբ Յ. Թօփճեան**, *ցուցակ ձեռագրաց* **Խաչիկ** *վարդապետի* **Դադեանի**. *ժողոված* 1878-1898. *մասն ա.* (**Վ***աղարշապատ*, 1898), petit folio, p. 12 *a*.

[4] Livre d'heures, bréviaire, orné d'ornements floraux et de notations musicales (*ձայնագրեալ*).

Thoukhath (Թուխաթ Tokat = Eudocie), pour la jouissance de notre père spirituel, le vaillant rhéteur et rabounapet Sargis vardapet, qui est d'Erzeroum, de la ville de Spir. . .

Srwantzteants[1] donne des détails intéressants sur un *machtots* (rituel) qui est, en réalité, un *medz machtots*[2], c'est-à-dire un rituel complet, contenant tous les rites, aussi bien ceux qui sont accomplis par le simple prêtre que par l'évêque. Ce manuscrit fut copié en l'an ՌՀԵ, 1075 È. A. (= 16 octobre 1625-14 octobre 1626 J.-C.), à Khizan, sous le pontificat de Tèr Grigoris[3], sous le règne de soulthan Souliman (սուլիման)[4] Khondqar, sous la domination de notre seigneur le Kurde sôlthan Ahmat bèk[5]. C'est en cette année que fut écrit ce saint livre, à une époque mauvaise et troublée; de tous côtés, peines et tourments s'abattaient sur la malheureuse Arménie : famine, épée, esclavage, mort, tremblement de terre, ruines, choléra, sauterelles, vers, inondations, etc. Le scribe demande à Dieu d'éclairer l'âme de Yohanès vardapet, qui l'a nourri pendant l'exécution de la copie; il insiste pour qu'on mentionne l'acquéreur, le prêtre Pétros Mkhithar, lui le copiste Sargis, son père Karapet qahanah, et son maître Qnar (գքնարն), c'est-à-dire « la lyre » (= poète), l'éloquent et gracieux Yôsèph vardapet, d'Althamar. Sargis fut aidé dans le classement des feuillets par sa femme. Il insiste en outre pour que ce manuscrit reste au couvent Khndrakatar sourb Astwadzadzin, ce manu-

[1] *Թորոս աղբար* (Constantinople, 1884), t. II, p. 254-256.

[2] Conservé au couvent de Khndrakatar sourb Astwadzadzin, à Bitlis.

[3] Ce n'est pas le vrai catholicos, mais un coadjuteur, si l'on s'en réfère à cette note de M. Ormanian, *L'Église arménienne*. . . (Paris, 1910), p. 178 : « David IV, de Vagharschapat, succède en 1587 : sont nommés coadjuteurs *Melchissédech* I de Garni en 1593, *Grigor* XIII Sérapion en 1603, et *Sahak* IV de Garni en 1624; David démissionne en 1629. »

[4] Le sultan de Constantinople qui régnait en 1626 était Murad-Khan IV, Ghazi, fils de sultan Ahmed Ier, 1623-1640, le contemporain du fameux roi de Perse Chah-Abbas.

[5] Texte : *և ի մերոյ քու րդ պարոնին Սօլթան Ահմատ բէկի.*

scrit qui fut écrit sous la prélature, dans sa congrégation, de Nersès le grand rabounapet, de ses élèves Nersès vardapet, Hérapet vardapet, Dawith vardapet, Yovhannès vardapet, de l'élève Grigor, du moine Martiros, et de Stéphanos, de Łazar et d'Abraham [1].

Srwantzteants signale que ce manuscrit renferme quelquefois des détails plaisants, dans le genre de ceux-ci : « Dieu éclaire l'âme de Têr Vardan, qui nous apporte du raisin et des pommes. » — « Malheur, grand malheur à l'*innocent* Sargis qui mourut en état de péché, et qui souilla son âme, chose indigne d'un religieux. » — « Dieu éclaire l'âme du vardapet Yovhannès, qui nous comble de miel et de mille bonnes choses. » — « Dieu éclaire l'âme du religieux Vardan qahanah, qui nous apporte du miel et des pommes. » — « A la page où l'on parle de l'enterrement, il est écrit en marge : Ce sont des vers, on peut dire ce que l'on veut. »

La bibliothèque des PP. Mekhitharistes à Vienne (Autriche) possède, sous le n° 257, une copie de la lettre de Łazar Pharbétsi à Vahan Mamikonian; cette copie fut exécutée à Bitlis, en 1642 J.-C., par le prêtre Gregor [2], dans le couvent de saint Jean le Baptiste.

La même bibliothèque contient, sous le n° 66, un recueil de *Vies des Pères,* dont la copie fut exécutée en 1644 J.-C. par le prêtre Gregor, scribe et miniaturiste, dans la ville de Bitlis [3].

Le P. Gregoris Kalemkiar [4] a donné la description d'un *charakan* qui fut copié en 1662 J.-C. par Vardan Balichétsi

[1] Ce sont là, vraisemblablement, les noms des moines composant la congrégation de Khndrakatar sourb Astwadzadzin, en 1625/26, religieux et oblats.

[2] Cf. P. Jacobus Dr Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*... (Wien, 1895), p. 137 et 657 et suiv.

[3] Cf. Idem, *ibidem*, p. 45-47 et p. 294-304.

[4] *Catalog der armenischen Handschriften in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu Munchen*... (Wien, 1892), n° 22.

(de Bitlis) et enluminé par Sahak de Van. Parmi les miniatures intéressantes, il convient de citer : Anne et Joachim, entrée de Jésus à Jésusalem, les saintes femmes au tombeau, le Cénacle, etc. Le P. Kalemkiar fait remarquer que le même scribe et le même enlumineur ont exécuté, en 1672 J.-C., un *charakan* du même genre qui doit se trouver à la bibliothèque patriarcale d'Etchmiadzin.

Srwantzteants [1] vit au couvent de Khndrakatar sourb Astwadzadzin, à Bitlis, un manuscrit contenant une *explication des psaumes* [2] (*Մեկնութիւն սաղմոսաց*), qui fut copié en *ռ.ճ.ի.*, 1120 È. A. (= 5 octobre 1670-4 octobre 1671 J.-C.) dans la ville de Bitlis, sous le pontificat, à Etchmiadzin, de Têr Yakob [3]. Le livre renferme deux parties : la première fut écrite par Thomas; la deuxième, qui contient l'explication des livres œcuméniques, fut copiée par Grigor erets, dans la ville de Van.

Les numéros 52 et 86 de la Bibliothèque des PP. Mekhitharistes à Vienne (Autriche) sont des copies exécutées en 1851 d'un manuscrit contenant l'*Histoire d'Héraclius* de l'évêque Sebêos, écrit à Bitlis en 1672 J.-C., au couvent de saint Karapet (saint Jean le Baptiste). Le n° 52 fut écrit en 1851 par Séraphin Pétrosean sur l'original de Bitlis, dû à la plume du prêtre Gregor. Le n° 86 est une comparaison du n° 52 (*Histoire* de Sebêos) avec l'original et avec un autre manuscrit.

(1) *Թորոս աղբար*, t. II, p. 260-262.

(2) La littérature arménienne possède plusieurs ouvrages portant le titre d'«explication des psaumes», qui sont les œuvres de différents commentateurs. Celui-ci est dû à la plume de Vardan vardapet (*Թորոս աղբար*, II, p. 261), qui vivait au XIIIe siècle de notre ère. Sur ce personnage, cf. [Garegin Zarbhanalean], *Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն* (Venise, 1897), I, p. 736 et suiv.

(3) M. Ormanian (*L'Église arménienne*..., Paris, 1910, p. 178) lui a consacré la notice suivante : «Hacob IV, de Djoulfa, élu le 8 avril 1655; *Eghiazar* I, proclamé antipatriarche en 1663; Hacob décédé à Constantinople le 1er août 1680; le siège reste vacant pendant deux ans.»

Srwantzteants[1] vit dans l'église du village de Vanik[2] un manuscrit de l'*Évangile*, copié en l'an *Ռ.Ճ.Լ.*, 1130 È. A. (= 2 octobre 1680–1er octobre 1681 J.-C.)[3] par le scribe Karapet. Les possesseurs en étaient Awétis et sa femme Moulal khathoun.

Le même savant[4] eut l'occasion d'examiner, au village nommé And[5], le manuscrit d'un *haïjsmawourq*, exécuté à Bitlis, par Karapet, en l'an *Ռ.Ճ.ԽԵ.*, 1145 È. A. (= 29 septembre 1695-27 septembre 1696 J.-C.). Le scribe s'excuse de sa mauvaise écriture, parce qu'il était en deuil.

La bibliothèque universitaire de Tubingue[6] possède un manuscrit arménien (Ma. XIII, 97) qui, entre autres renseignements, confirme que Nalach était du village de Poṛ, aux environs de Bitlis.

Un deuxième manuscrit non daté est celui d'un *Évangile*, vu par Srwantzteants[7] dans l'église Karmrak, à Bitlis. Le mémorial a été perdu; à la fin de l'évangile selon Marc, on lit huit vers de prières de pénitence.

(1) *Թորոս աղբար*, t. II, p. 271.

(2) Cf. *supra*, p. 383.

(3) Le n° 152 des manuscrits arméniens des PP. Mekhitharistes de Vienne (Autriche) est la copie d'un manuscrit exécuté en 1680, contenant l'*Histoire* de Jean VI catholicos. L'original avait été exécuté par Vardan Hunanian, archevêque de Lemberg, à Bitlis.

(4) *Թորոս աղբար*, t. II, p. 270.

(5) *Անդ գիւղ.* Cf. Ephrikean, *op. cit.*, t. I, p. 180, qui donne les renseignements suivants : village habité par les Arméniens, dans la plaine Aznwatzor ou Kuzèl Déré «belle vallée». Les habitants sont répartis en 30 maisons, dans un état misérable. Au sud de ce village, il y a une église dédiée à saint Étienne. — Sous ce nom, on connaît un autre petit village dans l'*Aïrarat*, dans le district Ourdz et Aradz, avec 160 habitants étrangers.

(6) *Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen.* M. Handschriften. *a*) Orientalische. XIII. *Verzeichnis der armenischen Handschriften...* von Franz Nikolaus Finck und Levon Gjandschezian (Tubingen, 1907), in-4°, p. 151.

(7) *Թորոս աղբար*, t. II, p. 267-268.

L'énumération qui précède ne prétend nullement à être complète; elle n'a d'autre but que de montrer, par quelques exemples, que la vie intellectuelle ne fit pas défaut à Bitlis et qu'il s'y rencontra, au cours des âges, d'habiles enlumineurs, d'élégants copistes, des architectes, qui surent maintenir jusque bien avant dans les temps modernes les traditions d'art, si chères aux Arméniens du Vaspourakan. Sans remonter jusqu'aux ingénieurs qui percèrent le tunnel dit de Sémiramis[1], il est aisé de constater que, tout le long du moyen âge, les beaux-arts et les belles-lettres furent cultivés avec un soin jaloux, à Bitlis, à Van, à Althamar, à Varag, et dans les districts qui avaient ces centres intellectuels pour capitales.

En dehors de ces artistes, l'histoire a conservé le nom de quelques écrivains qui, poètes ou historiographes, contribuèrent à perpétuer le nom de Bitlis comme foyer de vie intellectuelle et à lui marquer une place honorable dans la république des lettres. Il suffira d'en rappeler quelques-uns.

Les auteurs bitlisiens. — Ce sont d'abord des poètes, ou pour parler plus exactement, des trouvères (achoul), dont les œuvres, en partie éparses dans les manuscrits, en partie réunies en corps d'ouvrage, connurent, dans ces dernières années, les honneurs de l'édition et de la traduction.

Le premier en date est *Araqél de Bitlis* (*Առաքէլ Բաղիշեցի*) auquel Archag Tchobanian[2] a consacré la très brève notice que voici : « Arakel de Baghèche, auquel on doit, suivant le père Bodourian, attribuer ce poème[3] (dont le texte a été publié par le vartabed Aristakès Devgantz dans son *Hayerk*), est né au

[1] H. F. B. Lynch, *Armenia, travels and studies*... (London, 1901), t. II, p. 156.

[2] *Les Trouvères arméniens*... (Paris, 1906), p. 137.

[3] La *Cantilene de la Rose et du Rossignol*, traduite par Archag Tchobanian, *Les Trouvères arméniens*..., p. 140-145.

village de Poṛ, près de Baghèche, dans les dernières années du XIV[e] siècle; il a été l'élève du poète mystique Grigor Dzérentz; il a laissé un certain nombre de poèmes en arménien classique et en arménien vulgaire; il a mis en vers «l'Histoire de Joasaph»[(1)] et «l'Histoire des Sept Sages», deux vieux contes dont on trouve des versions dans la plupart des langues orientales.»

La bibliothèque des PP. Mekhitharistes de Vienne (Autriche) possède plusieurs œuvres d'Aṛaqél de Bitlis, parmi lesquelles il convient de citer : une vie de Grégoire d'Akhlat, une élégie sur la prise de Constantinople, un *Évangile de l'enfance* mis en vers, un poème sur la sainte Vierge, un autre sur Jacques de Nisibe; parmi les nombreux poèmes et chants ecclésiastiques qui portent son nom, on mentionne entre autres : une lamentation sur un mort, un chant (**գանձ**) sur la naissance du Christ, sur la crucifixion, etc.[(2)].

Mkrtitch Naġach (*Մկրտիչ Նաղաշ*) est plus connu qu'Aṛaqél de Bitlis. Il «est né au village de Poṛ, situé au nord-est de ... Bitlis. Il fut sacré évêque, en l'an 1430, à Sis, par le

(1) Une notice du ms. 84 des mss. arméniens de Berlin nous apprend que l'histoire du roi Abener des Indes, de son fils Jovasaph et du sage Barlaam a été mise en vers en 1434 J.-C. par un certain Aṛakhel vardapet (le sage Barlaam convertit au christianisme le fils du roi par ses sept récits, et finalement le roi Abener se convertit lui aussi). Cf. D[r] N. KARAMIANZ, *Verzeichniss der armenischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin...* (Berlin, 1888), fol., aux n[os] 84 et 86.

(2) Cf. DASHIAN, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien...* (Wien, 1895), *s. v.* Aṛakel aus Bitlis. — Voir également **Թովմճեան**, *ցուցակ ձեռագրաց* **Գալֆայեան Խաչիկ** *վարդապետի մատենադարան* 1878-1898, *Մոսկուա* (*վարդապետարան*, 1898), p. 38, la notice relative à Minas, Ermogène, etc. : **Մինասայ Երմոգինեայ և Գրաբոսի**. *Ի յերկնային լոյս սոյն ճառագայթն ... և մեզ ըստ նոյն բժշկեա զի սորայ, բժշկեա ... ոգի քո* (*ի բանաստեղծեալ* **Առաքելի**), c'est-à-dire : «[Dédié] à Minas, Ermogène et Grabos. Aṛaqél de Bitlis dit, dans ce chant : «Que la lumière divine guérisse ton âme ainsi que celle du chanteur!»

catholicos Constantin VII, et devint bientôt le métropolite de la ville d'Amid (Diarbékir). Il était doué d'un grand talent pictural, qui du reste lui a valu le surnom de *Naghache* (mot persan signifiant «peintre»): il a historié plusieurs manuscrits de vignettes et d'ornements, et l'on rapporte qu'il avait créé une «manière» bien personnelle dans l'art de l'enluminure»[1].

Il suffira de renvoyer le lecteur à la substantielle notice qu'Archag Tchobanian[2] a consacrée à ce poète d'après la publication de M. Kostaneants[3]. Mkrtitch Nalach serait mort entre 1470 et 1480. On a conservé de lui onze poèmes[4], dont une lamentation sur la peste qui désola Mardin[5], un autre contre l'avidité; deux poèmes chantent la souffrance des émigrés; d'autres sont relatifs à la mort, contre la haine et la rancune, etc. Archag Tchobanian a donné la traduction de ces deux pièces : *De la vanité du monde* et *Chant d'émigré*[6].

Les rares ouvrages qui se sont occupés, dans ces derniers temps, des trouvères (achoul) arméniens, ne semblent pas avoir connu l'existence du trouvère *Mourat*. Son nom nous est

[1] Cf. Archag Tchobanian, *Les Trouvères arméniens*... (Paris, 1906), p. 149.

[2] *Les Trouvères arméniens*, p. 149-153.

[3] La brochure de M. Kostaneants n'a pas paru à Tiflis, comme l'imprime Archag Tchobanian (*op. cit.*, p. 151), mais à Valarchapat (*Վաղարշապատ, տպարան մայր աթոռոյ ս. Էջմիածնի*), sous le titre : **Մկրտիչ Նաղաշ և իւր տաղերը**...

[4] Il semble que ce chiffre ne soit pas exact, si l'on se réfère à la notice du P. Dashian (*Catalog..., s. v.* Mekertitsch, Bischof Našaš) : «Zahlreiche Gands-Lieder in 132; 133; 139; 318,... andere Gedichte, 63, I³, verschiedene Trauer- und Klagelieder über einen Pilger, einen Verstorbenen, über Tod...» La publication de M. Kostaneants comprend 12 pièces et un *supplément* de 6 pièces. Il convient d'ajouter, comme l'observe A. Tchobanian (*op. cit.*, p. 152), que «le *Chant de joie*, absolument différent d'inspiration, de forme et de langue, est certainement de Naghache Hovnathan et non pas de Mgrditch Naghache, ce que M. Costaniantz lui-même a fait remarquer».

[5] En 1469, d'après N. Karamianz, *Verzeichniss der arm. Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*... (Berlin, 1888), p. 67 *a*.

[6] *Les Trouvères arméniens*, p. 155-159.

révélé par le manuscrit même de Paris que nous traduisons (*infra*, p. 411). Il est mentionné, avec d'autres Bitlisiens, pour avoir fait cadeau au couvent de Khndrakatar sourb Astwadzadzin d'une bonne boutique, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, d'un magasin dont la location constituait un excellent revenu pour le monastère auquel il le donna.

Parmi les historiographes, deux noms doivent être cités : celui de *Dawith* (David) vardapet Balichétsi (le Bitlisien), et celui de *Vardan* Balichétsi (le Bitlisien).

Le très superficiel manuel de littérature arménienne publié par les PP. Mekhitharistes de Venise[1] consacre une note brève et confuse à un historiographe arménien du nom de Dawith vardapet. Voici, je pense, le sens de cette note : L'an **ՌՃ**, 1100 È.A. (=10 octobre 1650-9 octobre 1651 J.-C.), on mentionne un vardapet Dawith (David), abbé de la congrégation de Khndrakatar sourb Astwadzadzin de Bitlis, qui composa une histoire des Roubineants (Roupéniens), depuis l'établissement de cette dynastie jusqu'au temps où il écrivait[2]. Le manuscrit a été rédigé à Lim[3], où David s'était retiré et où il mourut en **ՌՃԻԲ**, 1122 È. A. (=4 octobre 1672-3 octobre 1673 J.-C.).

On aimerait avoir quelques renseignements bibliographiques sur cette histoire des Roupéniens, qui régnèrent en Cilicie au moyen âge. On aimerait également être renseigné sur l'auteur de cette histoire.

Il est probable que cet historiographe doit être identifié avec un David vardapet, de Bitlis, dont il est question dans le catalogue de la collection de Khatchik vardapet Dadean, rédigé

[1] *Պատմութիւն հայերէն դպրութեան ի պէտս ուսմանց ազգային վարժարանաց Բ. նոր մասնաւորութիւն. Բ. տպագր. յաւելուածովք* (*Վենետիկ, ի տպարանի Մխիթարեանց*, 1905), in-16, p. 128.

[2] Texte : *ի սկզբնաւորելոյ Հարստութեանն մինչև ի ժամանակս իւր.*

[3] Texte : *Բնագիրն է ի Լիմ անապատ* «l'original est au désert de Lim».

par Thôphdjean et qui renvoie à la Revue *Ararat*, 1898, n° de mars-avril[1]. Thôphdjean a eu l'excellente idée de dresser le catalogue des manuscrits de la collection Dadean, et, dans la première partie de ce catalogue, il donne, p. 96-99, l'analyse détaillée du manuscrit 79, qui contient le texte historique de David de Bitlis; il décrit le manuscrit sans donner le titre de l'ouvrage, de sorte que l'on n'est pas en droit d'identifier, à coup sûr, cette œuvre historique avec l'histoire des Roupéniens, ci-dessus mentionnée.

Voici le contenu sommaire de ce manuscrit, d'après la notice de Thôphdjean.

P. 1-16, abrégé de l'histoire de Moïse de Khoren.

17ª. Tiridate et l'Illuminateur à Rome.

21ᵇ. Mesrop trouve les caractères arméniens, par la grâce de Dieu, sur les rochers de Balou (Palou) [allusion probable aux premières inscriptions cunéiformes découvertes à Palou].

23ª. Joseph convoqua une assemblée (un concile) à Chapivan, où l'on établit des canons relatifs aux amendes.

23ᵇ. Aux jours de Babgên, les évêques et les vardapets, ainsi que les philosophes invincibles, élèves des saints traducteurs, anathématisent le concile de Chalcédoine et le Toumar de Léon[2]. Par l'ordre de ce Movsès (Moïse), l'ère arménienne fut établie après l'achèvement de 200 ans de l'ère d'Andréas, dans la ville de Dwin (Tovin), la 553ᵉ année de l'ère de J.-C., et la 241ᵉ (251ᵉ) année de Grégoire l'Illuminateur, et la 117ᵉ année (147ᵉ) de la découverte de l'écriture. Alors l'ère des Grecs était 304 et l'ère des Syriens 871. Quelques historiens disent

[1] **Յակոբ Յ. Թօփճեան**, *ցուցակ ժողովածուաց Դադեան Խաչիկ վարդապետի. մասն Բ.* 1878-1898 (*Վաղարշապատ*, 1900), petit folio, p. 58, col. *a*, n° *ե*.

[2] Le fameux *tomos*, ou épître dogmatique du pape Léon Iᵉʳ à Flavien. Sur les nombreuses et intéressantes versions arméniennes de ce document, voir Dashian, *Catalog*..., p. 107-116.

que l'ère arménienne a été établie au temps de Têr Nersès; mais plusieurs disent que ce fut au temps de Moïse que l'on institua l'ère de 500, par Æas d'Alexandrie (1).

25[b]. Anania de Chirak (par ordre du patriarche Anastase) composa l'explication des calendriers (toumar), et la manière fixe de s'en servir.

26[b]. Jean Otznétsi (օձնեցի) convoqua une assemblée (un concile) à Manadzkert (ի Մանազկերտ) et purifia l'Arménie des hérésies de Chalcédoine.

29[a]. A l'époque de Sénéqérim Ardzrouni, on apporta de Constantinople une parcelle de la Croix.

A[2], 34[b]. Histoire abrégée des Turcs Ottomans, qui dominèrent sur l'Europe vers le nord, et s'emparèrent de Babylone vers le sud.

37[b]. Grigor de Tathew (տաթեւացին) délivra les parages d'Ardjêch et toute la province des Bznouniq des liens d'Althamar, et il somma le catholicos d'Althamar de lui obéir.

38[a]. L'an պղա, 891 È. A. (= 1[er] décembre 1441-30 novembre 1442 J.-C.), on vola la main droite de Grégoire l'Illuminateur à Seṛa (ի սըռա) et on l'apporta à Etchmiadzin. On nomma catholicos Têr Kirakos, du pays des Qadjbérouniq, du village de Khaṛabast (2). Il était du nombre des élèves des vardapets Sargis et Vardan; il fut sacré prêtre en պխզ, 846 È. A. (= 12 décembre 1396-11 décembre 1397 J.-C.), par l'évêque Pétros.

40[a]. A la date de ռհ, 1070 È. A. (= 17 octobre 1620-15 octobre 1621 J.-C.), le désert de Lim fut organisé (pour les cénobites?) par les soins de Nersès vardapet, le philosophe

(1) Sur ces questions de chronologie arménienne, cf. E. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique...* (Paris, 1859), t. I, et F. Macler, article *Calendar (Armenian)*, dans *Encyclopaedia of religion and ethics*.

(2) խառաբաստ, dont le couvent, très célèbre, se nommait Soukhar (սուխար). L'église était dédiée à la sainte Vierge.

invincible, surnommé Péllou (պելլու), à cause de l'expression farouche de son visage. Il avait sous ses ordres Հ (70) personnes.

41[b]. L'ան ռՀԳ, 1073 È. A. (= 17 octobre 1623-15 octobre 1624 J.-C.), Moïse de Tathew (Մովսէս տաթեւացի) devint catholicos à Etchmiadzin et remplit ces fonctions pendant six ans. Il restaura les coupoles d'Etchmiadzin, les portes de l'église, les murailles et les cellules sous la surveillance de ses disciples, Philipos vardapet, Hagop vardapet, etc.

A la date de ռՀԹ, 1079 È. A. (= 15 octobre 1629-14 octobre 1630 J.-C.), Philipos catholicos fut appelé au siège de Grégoire l'Illuminateur; il remplit ces fonctions pendant 25 ans. L'an ռՁԷ, 1087 È. A. (= 13 octobre 1637-12 octobre 1638 J.-C.), le catholicos fit venir d'Ispahan la main droite de l'Illuminateur, où l'avaient emportée les anciens catholicos pour la mettre en gage. Il fit revenir aussi le corps de la vierge Ripsimè et il fit reconstruire son église; il sacra plus de Ն (400) évêques et vardapets.

Dans les premières années du pontificat de Philipos catholicos, il se produisit une scission à Etchmiadzin. Certaines personnes voulaient séparer la maison de Rome du «sein de la mère de lumière» (c'est-à-dire séparer Etchmiadzin de Rome); mais ils furent eux-mêmes séparés de la gloire de sa lumière; car les uns moururent subitement; d'autres perdirent l'usage de la parole (*texte :* perdirent la langue); d'autres enfin perdirent leur foi. Mais nous, nous avons été sauvés.

43[a]. A la date de ռՃ, 1100 È. A. (= 10 octobre 1650-9 octobre 1651 J.-C.), le second Illuminateur, Philipos catholicos se rendit à Jérusalem pour adorer les saints lieux du Christ, emmenant avec lui beaucoup de vardapets et de moines. Le roi de Constantinople [1] envoya à sa rencontre deux grands

[1] Mahomet IV, 1648-1687.

chefs d'armée (*ի· մեծ զօրագլուխք*), afin que partout où il passerait les tyrans ne pussent pas le soupçonner. Quand il entrait dans une ville, toute la population venait au devant de lui et cherchait à toucher au moins le bas de sa robe ; ce que faisaient, non seulement les croyants, mais aussi les infidèles. Toutes les nations, les chefs chrétiens, les patriarches le reçurent comme Grégoire l'Illuminateur lui-même. Il fit orner le sol de Saint-Jacques, *գլխադիր* « glkhadir »[1], d'une mosaïque représentant des figures ; il fit aussi restaurer l'église[2] à ses frais.

L'an *ռՃզ*, 1106 È. A. (= 8 octobre 1656-7 octobre 1657 J.-C.), Malaq pacha, de Van, marcha contre Abdoul khan de Bitlis, avec *իռ* (20,000) soldats. Comme il approchait de la ville, le khan prit la fuite, avec ses femmes et ses effets. Il se réfugia dans les grottes des montagnes qui s'appellent Môtkan, auprès d'Ali ala, nakharar (gouverneur ou notable) de la région. Malaq, qui était d'abord vizir et est maintenant pacha, établit comme émir [de Bitlis ?] Diadin, le fils aîné d'Abdoul khan, à la place de son père, et il pilla tout ce que celui-ci avait laissé, ainsi que la ville [de Bitlis ?]. *ժե* (15) chrétiens furent tués ce jour-là.

Un an après[3], l'autre fils d'Abdoul khan, Noureddin, à l'instigation de son père, assassina son frère Diadin. Le père, comme s'il était innocent, tua Noratin (*sic*), avec le consentement des nakharars (notables) ; il fut de nouveau amira (émir), avec l'investiture de Hasan pacha qui résidait à Tigranakert (Diarbékir). Voilà *խգ* (43) ans qu'il est émir de la ville de Bitlis. Et qui pourrait jamais décrire le mal qu'il fait ?

Il y a, dans la ville [de Bitlis], 4 (3) couvents célèbres.

[1] L'endroit où est conservée la tête de saint Jacques.

[2] L'église du couvent arménien de saint Jacques à Jérusalem.

[3] En 1107 È. A. (= 8 octobre 1657-7 octobre 1658 de J.-C.).

1° *Gomots vanq* (*գոմոց վանք*), qui est le siège épiscopal de Bitlis, dont le supérieur spirituel actuel est Mesrop vardapet, oint par Philipos catholicos, et qui reçut le sceptre le même jour, à la date de *ռձը*, 1088 È. A. (= 13 octobre 1638-12 octobre 1639 J.-C.), comme il a été dit ci-dessus.

2° Le deuxième couvent est *Khndrakatar,* au nom de la très sainte Vierge. Fondé par l'apôtre Thadèos, il est le lieu de sépulture des vardapets : Nersès de Bitlis, et de l'autre Nersès Hérapet, ainsi que des maîtres rhéteurs (*վարժապետացն*) Karapet de Pharkhènd et Pétros. Ceux-ci, à leur tour, ont formé d'innombrables vardapets, qui tous ont été consacrés à la sainte Vierge. Et moi, le plus indigne de tous, le pécheur Dawith le philologue [*բանասէր*] (j'appartenais à ce couvent?).

3° *Amirtôlou vanq*, au nom du tombeau de saint Jean. Là ont professé et sont enterrés Barseł (Basile) vardapet, Ohan et Khatchatour. En ce moment, le supérieur est l'éloquent Vardan vardapet [1].

Enfin, A^3, 45^a, le manuscrit se termine par un résumé historique allant d'Abraham à la naissance du Christ, de cette date à Constantin, de ce dernier, incomplet, jusqu'à Niképhor.

Tel est, dans ses grandes lignes et d'après l'analyse de Thôphdjean, le contenu du manuscrit historique de Dawith de Bitlis. Rien ne prouve, d'une façon péremptoire, que ce soit le même ouvrage que l'*Histoire des Roupéniens* (ou *Roubéniens*), mentionnée *supra*, p. 394, et rien ne prouve que cela ne le soit pas [2].

(1) Le texte ne mentionne pas le quatrième couvent de Bitlis. Cf. *supra*, p. 365.

(2) Depuis que ces lignes ont été écrites, j'ai pu consulter la revue d'Etchmiadzin, *Ararat*, n° de mars-avril 1898, p. 120-124. L'article en question est signé *Kilikétsi (le Cilicien)*; voici, en substance, ce qu'il contient de relatif à l'historiographe Dawith Balichétsi (David de Bitlis) : Ce personnage est l'auteur d'une

Le même catalogue de Thôphdjean (II, p. 58) mentionne, sous le n° 9, un autre historiographe du nom de *Vardan vardapet de Bitlis*. Celui-ci commence son histoire à l'apparition de l'Agaréen[1] Mahmet (619) et la poursuit jusqu'en 1657. En cette année, la nation querelleuse (*խռովասէր*) des Grecs s'empara du siège de Saint-Jacques des Arméniens, qui est à Jérusalem[2]. C'est là que s'arrête l'histoire de Vardan de Bitlis.

Celui-ci était contemporain de l'historiographe Dawith de Bitlis[3]; il était l'élève du grand Khatchatour[4], et le maître

histoire générale commençant à la création du monde et allant jusqu'à son époque (XVIIe siècle). Il reçut le surnom de Banasèr (le philologue). David fut ordonné prêtre en 1641. En 1647, il reçut le *ղաւազան*, c'est-à-dire le sceptre, dignité qui n'est conférée qu'à celui qui peut prêcher. En 1651, il fut supérieur de Khndrakatar sourb Astwadzadzin. En 1673, il fit le pèlerinage de Lim, en compagnie de son maître, Mesrop arqépiskopos, et de son élève, Awétiq vardapet. C'est là qu'il mourut, en 1673. — Dawith vardapet fut un champion d'Etchmiadzin, au moment de la lutte entre Rome, Etchmiadzin, Althamar et Sis. Un exemplaire de son manuscrit se trouve à Lim. Kilikétsi prétend que ce n'est qu'une copie. Si l'on a attribué à cet historiographe plusieurs ouvrages historiques, c'est parce qu'il eut le tort de distinguer chez les peuples dont il parle l'histoire civile et l'histoire religieuse. L'historiographe Dawith vardapet Balichétsi est un seul et même personnage, auteur de l'histoire dite des Roubéniens, qui fait partie de son histoire générale et qui est mentionnée dans le manuel de l'histoire de la littérature arménienne des PP. Mekhitharistes de Venise, — et l'histoire générale connue par le manuscrit de la collection de Khatchik vardapet Dadean, et signalée par le catalogue de Thôphdjean.

(1) Le descendant d'Abraham par Agar «la Copte»; cf. *Genèse*, XVI et XXI, 8-21.

(2) On trouvera ces querelles entre Arméniens et Grecs, au sujet du couvent de Saint-Jacques à Jérusalem, exposées avec les détails souhaitables, apud CHAMICH, *History of Armenia...*, trad. anglaise par AVDALL (Calcutta, 1827), t. II, ch. XIV, p. 389-398. Il suffit de rappeler, entre autres miracles, celui de la découverte de vases remplis d'or, ce qui permit aux Arméniens d'acheter des armes contre les Grecs.

(3) *Supra*, p. 394-399.

(4) Probablement Khatchatour Djlétsi (*Ջլեցի*), patriarche arménien de Constantinople en 1688, cf. ORMANIAN, in *ընդարձակ օրացոյց ու փրկչեան հիւանդանոցի հայոց*... (Constantinople, 1908), p. 185.

de Grigor l'Enchaîné (*շղթայակիր*)[1] et de Kolot[2], le patriarche d'élite des Arméniens. Vardan mourut en 1704, d'après l'inscription sépulcrale qui se trouve à Bitlis, dans le couvent Amlordi, dans l'église, devant l'autel.

TRADUCTION.

[Le manuscrit débute par une formule de bénédiction qu'il est inutile de traduire intégralement. Il suffira de mentionner que le scribe appelle la bénédiction céleste sur toute personne qui a fait du bien au couvent, soit par des dons en nature, comme des boutiques, des champs, des maisons, des meubles, des tapis précieux, etc., soit par des dons en argent. Le texte historique commence page 2, ligne 20.]

Codex Parisinus arménien 195, p. 2, l. 20[3]. — «Après «cette bénédiction divine, sachez, peuples rachetés par le sang

[1] Grégoire l'Enchaîné (*գրիգոր շղթայակիր շիրվանցի* [de Chirvan]), patriarche arménien de Jérusalem, 1715-1749 (cf. ORMANIAN, *op. cit.*, 1908, p. 183), fut surnommé «Enchaîné» parce qu'il portait une chaîne au cou et, dans cet accoutrement, faisait la quête à Constantinople, à l'intérieur et à la porte des églises, en faveur du siège de Jérusalem. Il ne quitta sa chaîne que sur l'ordre du catholicos Karapet Oulnétsi. Sur le rôle que joua ce personnage, cf. l'ouvrage cité ci-dessous, n. 2, p. 18, 22 et suiv.

[2] Originaire de Bitlis, patriarche arménien de Constantinople, 1715-1741. Sur le rôle important que joua ce patriarche avant la séparation des sièges de Constantinople et de Jérusalem, voir l'ouvrage capital de **Բաբգէն Տ. Վ. Կիւլէսէրեան, Կոլոտ Յովհաննէս պատրիարք** . . . (Vienne, imprimerie mekhithariste, 1904), in-16, XIII, 226 pages (*ազգային մատենադարան, ԽԶ* [n° 46]).

[3] Baronian, dans son catalogue manuscrit des manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de Paris, a consacré la notice suivante à ce manuscrit (S. A. 41) : «Registre historique des donations et des legs faits à l'église et au couvent de Notre-Dame (*խնդրակատար* . . .) de Bitlis, de 1515 à 1760, précédé d'une prière commençant ainsi : *գոհութի՛ պատիւ* . . . Copie moderne faite aux archives du même couvent.» — J.-P.-P. Martin donne les mêmes renseignements dans son catalogue manuscrit des manuscrits de la même collection. «Histoire du couvent dit *խնդրակատար*, de Notre-Dame de Bitlis

«du Christ, que cette église, nommée Khndrakatar[1] sourb «Astwadzadzin (sainte mère de Dieu, accomplisseuse des «vœux), fut fondée et bâtie d'abord par les mains du saint «apôtre Thadéos, qui est un couvent renommé et célèbre et qui «[sert] de sépulture et d'habitation à de grands vardapets[2], «lesquels, en se succédant les uns aux autres, sont arrivés à la «date de ՋԿԳ (963 Ère Arménienne[3] = 13 novembre 1513-«12 novembre 1514 de J.-C.); [à cette date] un tyran nommé «Sôfi[4], venu de Perse et ayant dominé sur ce territoire, «ruina, pilla et vola, de sorte que pendant trois ans, la ville, «le couvent et les églises restèrent en ruines. Ensuite, par la «puissance de Dieu, l'émir Charaf[5] prit la forteresse. Les po-«pulations dispersées retournèrent avec joie chez elles; et le

(*բաղէշ*), avec un registre de ses supérieurs, ainsi que des legs faits au couvent, commençant ainsi (p. 2, ligne 20): *Եւ ընդ ամապարդև...* Avant ce registre vient une prière pour les bienfaiteurs du couvent: *գոհութիւն պատիւ և փառք էութեան ընծայողի....*» — Sur les catalogues manuscrits de Baronian et de J.-P.-P. Martin, cf. F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale* (Paris, 1908), aux n°s 298 et 300-301.

(1) Le manuscrit a les deux formes Khndrakatar et Khndirkatar, dont le sens est le même.

(2) Vardapet = maître, archimandrite, docteur en théologie.

(3) Dorénavant la date arménienne sera désignée par les initiales È. A. (= Ère Arménienne).

(4) Ismaïl fonda en 1499 la dynastie persane des Sophis ou Sofis qui remplaça celle des Turkomans du Mouton Blanc. Cette dynastie prit fin en 1736, lorsque Abbas III fut détrôné par Nadir. L'histoire des Sofis, au point de vue arménien, a été écrite par Zaqaria le Diacre (XVIIe siècle): texte arménien: *զաքարիայ սարկաւագի, պատմագրութիւն* (Valarchapat, 1870), 3 tomes en 1 volume: traduction française par Brosset, *Collection d'historiens arméniens* (Saint-Pétersbourg, 1876), t. II, p. 1-154. Abraham III de Crète, catholicos 1734-1737, a raconté, au point de vue arménien, l'histoire de Nadir-Chah, à l'avènement duquel il assista le 20 février 1736; cf. Brosset, *Collection d'historiens arméniens* (Saint-Pétersbourg, 1876), t. II, p. 259 et suiv.

(5) Ou: Amir Charaf. Étant donnée la date, ce gouverneur kurde de Bitlis doit être le grand-père de Charaf-Eddin, l'auteur de *Cheref Nameh*, *supra*, p. 365, n. 5.

«pays[1], cette ville, les couvents et beaucoup d'églises furent «reconstruits[2], car l'émir Charaf[3], le béni de Dieu, était «comme un des rois pieux[4], et lui-même assistait les pauvres «et les couvents.

«En ce bon temps, qui était l'année ջկգ[5] (963 È. A. = 13 «novembre 1513-12 novembre 1514 de J.-C.), Nersès var-«dapet fit construire[6] par les mains de khodja[7] Thouma-«djan, les murailles de Khndrakatar sourb Astwadzadzin, en «souvenir de leurs âmes (*p. 3 du manuscrit*) et de leurs parents. «En outre[8], c'est ici qu'ont vécu les prélats (*առաջնորդք*) et «les abbés (*տեսուչք*) de notre sainte congrégation, que «nous avons su apprécier[9], depuis l'année ջկգ (963 «È. A. = 13 novembre 1513-12 novembre 1514 de J.-C.) «jusqu'à l'année ռճծբ (1152 È. A. = 27 septembre 1702-«26 septembre 1703 de J.-C.), c'est-à-dire jusqu'à notre «époque.

«Tout d'abord, Nersès vardapet, qui s'appelle Matal[10]; il

(1) Ou: la région, le territoire [de Bitlis].

(2) Ou: restaurés, reconstitués.

(3) Ou: Amir Charaf.

(4) C'est-à-dire comme un roi pieux; à entendre vraisemblablement dans ce sens: bien que musulman, il se comportait comme un roi chrétien à l'égard de ses sujets.

(5) Lecture douteuse; on peut hésiter entre ջկգ et ջհգ, 973 È. A. (= 11 novembre 1523-9 novembre 1524 de J.-C.).

(6) On peut entendre que Thoumadjan est l'architecte.

(7) Titre turc d'origine arabe (khawaja) qu'on donnait aux personnes instruites, religieuses ou laïques. Ce mot a passé chez les chrétiens d'Orient pour désigner toute personne instruite. Il correspond au français: «patron», par rapport à l'apprenti, d'où: maître d'école, architecte, etc.

(8) Texte: *դարձեալ*, que je rends par: en outre, de plus, et encore, de même, etc., ou que je supprime quelquefois purement et simplement. C'est un mot souvent aussi explétif en arménien que le ܬܘܒ syriaque, auquel il correspond, du reste, et comme sens et comme usage.

(9) Phrase obscure que l'on peut aussi entendre dans ce sens: autant que nous avons pu le savoir, autant que nous sachions.

(10) Texte: *մատաղ*, dans le sens de «junior», «jeune», «petit».

«est l'élève de Grigor d'Ardjêch[1], qui s'appelle Tchorthan[2].

«Après lui, son élève, maître (rabounapet[3]) Nersès de «Bitlis[4]; et après lui, son élève Nersès d'Amouk[5]. Et après «lui, Jean de Berôn[6]. Après lui, Karapet de Ph[a]rkhand[7], «qui est l'élève de Siméon vardapet, d'Aparan[8]. Et après lui, «son élève Pétros, de Gawach[9]. Après lui, Jacques, de «Bitlis[10]; et après lui, Dawith, de Bitlis[11]. Après lui, «Awétiq vardapet, qui est en ce moment prélat et abbé «(*վերատեսուչ*) de notre sainte congrégation, qui s'appelle «Khndrakatar sourb Astwadzadzin.

(1) Texte : *արճիշեցոյն*. Cette ville se trouvait au N.-E. du lac de Van, où elle fut engloutie au milieu du XIXe siècle; on en voit des restes près du village de Madnavanq (H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen*... [Strasbourg, 1904], p. 329). D'après Èphrikean, *op. cit.*, I, p. 311-313, cette ville comprenait une forte population kurdo-arménienne et une minorité arménienne. Cette ville, engloutie par les flots du lac de Van, vit sa population se retirer dans les champs, de sorte qu'elle est en ruines, submergée.

(2) Texte : *չորթան*; comme nom commun, ce mot signifie : lait solidifié que l'on conserve pour l'hiver.

(3) Chef des docteurs, pontife; cf. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*... (Leipzig, 1897), p. 376.

(4) Texte : *բաղշեցին*.

(5) Texte : *ամկեցին*; cf. *infra*, p. 405, n. 6.

(6) Texte : *յովանէս բըրօնցին*.

(7) Texte : *փ[ա]րխանդցին*. Ce mot se rencontre sous les formes : *փարխանդ* (Pharkhand), *փարխէնդ* (Pharkhênd) et *փարխընդ* (Pharkhend). On peut le rapprocher du nom de village *բարխու* (Barkhou), qui porte aujourd'hui le nom de Kindj; cf. Êphrikean, *op. cit.*, I, p. 405.

(8) Région peuplée de villages arméniens sur les flancs du mont Alagueuz ou Aragatz, en face du mont Ararat.

(9) Texte : *գաւաշցին*. Nouveau district de Vaspourakan dont les limites sont : au nord, le lac de Van; à l'est, le territoire de Van; au sud, Chatakh, et à l'ouest, Kardjkan. Comprend 59 villages, 5 arrondissements et 13.164 habitants. La localité principale est Ostan; renferme le couvent de Narek et le mont Artos, ainsi que le couvent de Saint-Signe de Tchałar. C'est là que se trouve le tombeau d'Élisée vardapet. Constitue un des diocèses d'Althamar; Èphrikean, *op. cit.*, I, p. 499.

(10) Texte : *յակոբ բղշցին*.

(11) Texte : *դաւիթ բղշցին*.

« Tous ceux-ci ont été redevables à notre couvent, et ils ont « beaucoup travaillé pour lui. Ils ont laissé beaucoup de souve- « nirs dans cette congrégation : en livres, champs, boutiques et « maisons, qu'ils ont achetés eux-mêmes à grand prix; ils en « ont fait don pour leurs bonnes âmes et [celles] de tous leurs « consanguins, à la porte (auprès) de Khndrakatar sourb « Astwadzadzin. [Ces vardapets] par leurs paroles de conseil « et par leur enseignement rempli d'aménité encourageaient le « peuple croyant (les fidèles); ceux-ci instituèrent de temps en « temps beaucoup de souvenirs[1] et de donations à Sourb « Astwadzadzin : [comme] des moulins, des boutiques, des « champs, des maisons, ne refusant pas leurs effets et leurs « biens; et ils avaient consacré leurs personnes aux soins des « couvents et des églises.

« De plus, Nersès Matal[2] et Nersès rabounapet[3], avec « l'aide et sous la surveillance de khodja Thoumadjan, firent « construire les murailles extérieures (*պարսպն*) et les maisons; « ils firent une salle de réunion, un tribunal et une école. « Leur bonne renommée se répandit en beaucoup d'endroits. « Et plusieurs [en] ayant entendu [parler] y venaient à la « recherche de l'étude et pour suivre les Écritures divines. Et « ce qu'on y voyait dépassait la renommée[4]. Car ils étaient « hospitaliers, recevant les étrangers, chastes et pratiquant les « prières (*աղօթարար*), selon la parole évangélique qui dit : « Quand on verra vos bonnes œuvres, on glorifiera votre père « qui est au ciel[5]. »

« Ensuite [vient] Nersès d'Amouk[6], qui fut un savant pru-

(1) Dans le sens d'*ex-voto*.

(2) Cf. *supra*, p. 403, n. 10.

(3) Cf. *supra*, p. 404, n. 3.

(4) A entendre dans ce sens : la science de ce couvent était encore supérieure à sa renommée.

(5) Réminiscence de l'Évangile selon MATTHIEU, V, 16.

(6) Texte : *ամկեցին*; sur la localité d'Amiuk (*ամիւկ*) ou Amouk (*ամուկ*)

«dent et vigoureux dans la théologie de l'Ancien et du Nou-«veau Testament; sa renommée se répandit en tout lieu, et il «satisfit beaucoup de monde[1], soit en en ayant quelques-uns «comme élèves des saintes Écritures; d'autres, dans ses homé-«lies; soit par sa bonne administration, en faisant restaurer, «au prix de nombreux efforts, les endroits délabrés, telles les «murailles extérieures et les cellules. En outre, il acheta le «champ de Karmndj (du pont) 20 pièces d'or (*ի· ոսկի*) et en «fit don à la porte de Sourb Astwadzadzin. [Pour toutes ces «choses] nous prions qu'il soit classé au nombre des saints «(*p. 4 du manuscrit*) vardapets, aujourd'hui et au jour du «jugement.

«Ensuite, que Dieu éclaire l'âme de Hérapet[2] vardapet, qui «s'appelle Goumadjents (*գումաճենց*)[3], qui donna en sou-«venir pour son âme un *aÿsmawourq* (*այսմաւուրք*)[4], un

ou Hamouk (*Համուկ*), cf. le dictionnaire géographique d'Èphrikean (p. 138), qui donne les renseignements suivants: forteresse célèbre dans l'antiquité, province de Vaspourakan, district d'Arbéran, à l'est du lac de Van. Les princes Ardzrouniq ont fait tous les efforts possibles pour s'emparer de cette forteresse. Gagik y réussit. Il entra nuitamment dans la forteresse, passa les habitants au fil de l'épée et devint maître du lieu. Gagik fortifia encore cette forteresse qui devint aussi inabordable qu'Althamar aux Infidèles. Il n'en reste plus rien aujourd'hui. Près de la forteresse, il y a un village du même nom, avec 200 habitants et une église sourb Astwadzadzin «sainte mère de Dieu». Ce village relève du diocèse de Lim.

[1] Lors des schismes survenus entre Arméniens. Cf. M. Ormanian, *L'Église arménienne...* (Paris, 1910), p. 57-59, qui expose, à son point de vue, mais d'une façon un peu trop sommaire à notre avis, les troubles qui furent de règle dans l'Église arménienne jusqu'en 1629.

[2] La forme régulière de ce mot est Haÿrapet (*Հայրապետ*) qui, comme nom commun, signifie: patriarche, pontife.

[3] C'est-à-dire: de la famille des Goumadj. M. Mélik David-bey me signale que ce mot «Goumadj» se rencontre sous la forme «Koumadj» et «Loumadj», qui signifie «bouillie» très épaisse, dans certains dialectes «boulette» pour les chameaux; puis, par extension ou par analogie, ce mot désigne une réunion de personnes hétérogènes.

[4] *Sic.* La forme correcte de ce mot est *յայսմաւուրք* «en ces jours-ci».

«*kanon[a]girq* (**կանոն-գիրք**)[1] et un *aloth[a]matoïjts* «(**աղօթ մատոյց**)[2].

«Ensuite, que Dieu éclaire l'âme de Karapet vardapet, de «Pharkhud[3], qui donna comme souvenir une bible ptlagir[4] et «beaucoup d'autres souvenirs au couvent.

«Ensuite [vient] le vardapet Nersès, de Mokhraberd[5], «élève de Karapet vardapet, qui, après avoir reçu la dignité de «vardapet et ayant été jusqu'à Qafa[6] comme prédicateur, «meurt là sur terre étrangère. Mais [auparavant] il a fait faire «un calice en argent doré, orné de pierres précieuses et de «perles, et il l'a envoyé par les soins de son élève, le vardapet «Haÿrapet, de Loulthik[7], à notre couvent Khndrakatar sourb «Astwadzadzin, en souvenir de son âme.

qui désigne un recueil de vies de saints, un martyrologe, un ménologe, et qui correspond, au point de vue étymologique, à notre mot «éphémérides».

[1] Un recueil de canons ou de règlements, de lois ecclésiastiques et civiles.

[2] Ou *աղօթագիրք*, un livre de prières, puis plus tard un paroissien.

[3] Texte: *Փարխնդցի*. Cf. *supra*, p. 404, n. 7.

[4] Texte: *պտղագիր*. Littéralement: écriture à fruits, désigne un genre spécial d'ornementation, où l'élément *fruit* l'emporte sur les autres, tels que les fleurs, les oiseaux, les animaux.

[5] Texte: *Մոխրաբերդցի*. Le village de Mokhraberd (forteresse des cendres) est situé au sud du lac de Van, en face de l'île d'Althamar; cf. H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen*... (Strasbourg, 1904), p. 454.

[6] *Քաֆայ*, variante orthographique probable de *Կաֆա* (Kafa), ville de Crimée connue sous le nom de Théodosie.

[7] Texte: *Ղուլթկցի*· *Ղուլթիկ* (Loulthik) ou *Խուլթիկ* (Khoultik), village du canton de Tatik, département de Bitlis; compte 360 maisons, dont 10 sont protestantes. Jadis ce village était célèbre par ses vignobles; depuis 60 ans, les vignes ont été détruites par les nomades (Kurdes?). On y exploitait aussi des mines de fer. Depuis 30 ans, l'exploitation a cessé. Il y a 20 ans, les clous de ce village étaient renommés dans toute la région, même jusqu'à Chirvan. Actuellement, le seul métier prospère est celui de la poterie. On prétend que ce village tire son nom du mot arabe *goullou-diq*, qui signifie «tout le monde potier». D'autres font dériver ce nom de *Խուլ-դիք* (Khoul-diq) qui signifierait : Bag-awan, l'ancienne localité célèbre par ses divinités. Les Arméniens ont trois églises. Tous les habitants vont à Constantinople où ils gagnent quelque pécule comme domestiques. Ils ont fondé à Constantinople une société

«En outre, mentionnez[1] dans le Christ le vardapet Hakob «Dzérounents[2], qui acheta au prêtre Nahapet les champs «d'Amp[3] et en fit don à Sourb Astwadzadzin en souvenir de «son âme.

«En outre, Dieu éclaire l'âme de Mesrop vardapet, prélat «(*առաջնորդ*) de notre ville de Bitlis, qui a placé deux bonnes «croix dans notre couvent, en souvenir de son âme; il a fait «beaucoup d'efforts et de travaux pour le couvent et pour les «membres de la congrégation. Que Dieu le range au nombre «des douze vardapets[4] et qu'il lui donne la même couronne.

«Ensuite, mentionnez dans le Christ le vardapet Dawith, «élève de Mesrop vardapet, qui fut un commentateur des «créatures[5], qui restaura de fond en comble le moulin du «Pont de l'Arabe[6] et le champ d'oliviers (*ձիթենեաց=*

fraternelle (*եղբայրական*), dans le but de doter leur village d'institutions scolaires. Ce village compte une trentaine de lieux de pèlerinage (*ուխտավայր*); le cimetière est très célèbre et contient deux chapelles consacrées à saint Simon et à saint Jean; Êphrikean, *op. cit.*, II, p. 210-211.

[1] Le verbe français, malheureusement désuet, qui rendrait le mieux l'arménien *յիշել* serait «recorder». Faute de mieux, j'emploie le verbe «mentionner».

[2] Texte: *Ծերունենց*; le mot *ծեր* «vieux», «ancien» et «ancêtre» a contribué à la formation de ce nom de famille, avec le suffixe *-ents*, comme à celle du nom de famille : Dzérents.

[3] Nom de village; cf. *infra*, p. 412, n. 3.

[4] L'Église arménienne célèbre séparément les grands *docteurs* de l'Église. De plus, elle a une fête commune au nom des douze docteurs (vardapets), qui est célébrée au mois d'octobre. Les douze vardapets sont: Denys l'Aréopagite, Rhéthéos, Silvestre, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Ephrem, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Épiphane de Chypre, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie; cf. *Օրացոյց և տօնացոյց* (Venise, 1914), p. 60.

[5] Texte : *որ արարածոց մեկնիչ մի*. Cette expression désigne, selon toute vraisemblance, un commentaire de la Genèse dont je ne trouve nulle trace dans les manuels de la littérature arménienne que l'on peut consulter. Ce commentateur, David vardapet, qui vivait vers 1544 (*infra*, p. 409), ne doit pas être confondu avec le chronographe David vardapet, qui écrivait vers 1650 (*supra*, p. 394 et suiv.).

[6] Un des 21 ponts de Bitlis, mentionnés par le *Cheref Naméh*; cf.

« զձիթեղենացն) et laissa au couvent, en souvenir de sa « bonne âme, les livres didactiques (վրդապտկն = vardapétakan) « qu'il avait reçus ou qu'il avait écrits lui-même[1]. Il était, en « outre, chaste, poète et éloquent, vaillant et brave, et inlas- « sable dans la prédication et la lecture des Écritures. Que « Dieu le classe au nombre des saints vardapets et lui donne la « même couronne au jour du jugement.

« Or, à la date de Ջղգ (993 È. A. = 6 novembre 1543- « 4 novembre 1544 de J.-C.), Chékhidjan (շեխիջանն), fils « de khodja Thoumadjan, fit don à Khndrakatar sourb Astwa- « dzadzin du double moulin[2] et du champ Tsithkhatsn[3], qui « se trouve à [l'endroit dit] Pont de l'Arabe[4], en souvenir des « bonnes âmes, et de leurs parents et de tous leurs consan- « guins masculins, et de leurs proches; nous demandons que, « tant qu'on célébrera des cérémonies et des messes, prières et « psalmodies dans la sainte église, le créateur Dieu fasse une « part (մասն) et une portion (բաժին), aujourd'hui et au « jour du jugement, à khodja Thoumadjan et à son fils « Chékhidjan, à leurs parents, à leurs fils et à leurs enfants « (որդոց և զաւակաց նոցին).

« Ensuite, de nouveau, que Dieu éclaire l'âme de khodja « Thoumadjan et de ses parents, et de son père et de Khalife[5],

H. A. Barb, *Geschichte der kurdischen Fürstenherrschaft in Bidlis* (Wien, 1859), p. 157. — M. Streck, art. *Bidlīs* (*Encyclopédie de l'Islam*, I, p. 733), rappelle que « de nombreux ponts franchissent la rivière principale ».

[1] Cette indication devrait se trouver quatre lignes plus haut, avant le passage relatif à la restauration du moulin.

[2] Texte : երկու ականէն ջաղացն « le moulin à deux yeux », c'est-à-dire, je suppose, deux moulins juxtaposés de chaque côté de la rivière et mus par le même cours d'eau.

[3] զձիթխացն, probablement « le champ d'oliviers », *supra*, p. 408.

[4] Cf. *supra*, p. 408, n. 6.

[5] Texte : և զխալիֆին ; ce mot est peut-être un nom propre ; on pourrait aussi le tenir, comme appositif du père, pour un mot se rapprochant du turc *kalfa*, signifiant « architecte » et fréquent en arménien. Ce dernier cas est

«et de son fils Chékhidjan (*p. 5 du manuscrit*), qui firent don «à Sourb Astwadzadzin de deux boutiques à Solkrnots[1]; un «côté appartient à Chékh Hasan (*շեխ Հասանին*)[2]; l'autre «est le don du khan (*միւսն խանի ուխփն*)[3], du côté de la «forteresse[4]. Que Dieu leur donne le royaume [des cieux]. «Amen.

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Hakob Kndonents[5], «ses parents, ses frères et les autres membres de sa famille, «qui fit don d'une boutique de Solkrnots à Khndrakatar sourb «Astwadzadzin; elle est d'un côté à Chékh (*շեխին*) et de «l'autre à Awékh (*աւեխին*)[6], du côté de la forteresse.

d'autant plus vraisemblable que Thoumadjan était architecte (*supra*, p. 405) comme son propre père.

[1] Texte : *ի սոլկրնոցն*, un des quartiers de Bitlis. M. Streck (*Bidlîs*, dans *Encyclop. de l'Islam*, I, p. 733) mentionne «quatre quartiers particuliers» dont les habitants se bloquaient mutuellement au cours des fréquentes luttes d'autrefois, tandis que le *Cheref Namèh* compte seize quartiers et huit établissements de bains dans la ville; cf. H. A. Barb, *Geschichte der kurdischen Fürstenherrschaft in Bidlis* (Wien, 1859), p. 157. Les Arméniens Grégoriens habitent de préférence les quartiers du Sud, d'après M. Streck, art. *Bidlîs* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. Ce quartier méridional, habité exclusivement par les Arméniens, est nommé *Hersan Mahallessi* par Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie...* (Paris, 1891), II, p. 560.

[2] Autre quartier de Bitlis.

[3] Ce mot *ուխփն* (ouokhphn) est la transcription arménienne du mot arabe *wakouf*, désignant tout bien inaliénable donné en jouissance à une œuvre de piété ou d'utilité publique.

[4] La forteresse de Bitlis, qui se trouve au centre de la ville, au nord de la grande mosquée.

[5] Texte : *կնդոնենց*, la famille de Kndo, mot de formation kurde. — Sur l'influence de la phonétique kurde relative à la formation de certains noms arméniens modernes, voir l'étude documentée de Mélik David-bey (*Մելիք Դաւիթ բէկ*) sur le dialecte arménien d'Arabkir, dans *Handès Amsorya* (Wien, 1902), p. 49, 177, 269-270. Cette étude m'a permis d'identifier la plupart des mots arméniens, de formation kurde, figurant dans le texte ici-même traduit.

[6] Au sud-est de la ville, d'après le plan de Bitlis dressé par Lynch, *Armenia...*, t. II, p. 146-147.

«En outre, mentionnez dans le Christ Mourat Sadonents[1] «et son fils baron Gorg (Georges?)[2], qui firent don à Khndra-«katar sourb Astwadzadzin d'une bonne boutique [sise] au-«dessus de la porte de Lèsêrki[3], du côté du fleuve. Que Dieu «éclaire leur âme.

«Ensuite, que le créateur Dieu éclaire l'âme de Khoudadar «Tchardangonts[4], de Pétros et du trouvère (զաշուղ) Mou-«rat[5], qui firent à Sourb Astwadzadzin don d'une bonne bou-«tique, du côté de Tchartchnots Mazmnots[6]. Que Dieu éclaire «l'âme de Martiros Ardzkétsonts[7] et de Mkhithar, qui firent «don à Sourb Astwadzadzin de deux boutiques du bazar. Que «Dieu donne le royaume à leur âme, de Martiros et de «Mkhithar, et à tous leurs consanguins qui donnèrent ces bou-«tiques [sises] au sommet de Mandzedzakh[8], au couvent «Khndrakatar.

«Et maintenant, sachez, peuples qui invoquez le Christ et «qui aimez Dieu, en ce qui concerne cette église [placée] sous «l'invocation de Khndrakatar sourb Astwadzadzin, qui fut

(1) Texte : սադոնենց, la famille de Sado (Sato), mot de formation kurde.

(2) Texte : զպարոն գորգն.

(3) Texte : ի ղէսէրկի դրան. Cette porte n'est pas mentionnée par Êphrikean, *op. cit.*, I, p. 378, col. *b*.

(4) Texte : չարդանգոնց խուդադադարի հոգին. Khouda, en persan, signifie «Dieu» + darem «faire», d'où Khoudadar = fait par Dieu.

(5) Cf. *supra*, p. 393.

(6) Dans le quartier «des marchands de mazman». Ce mot, qui est devenu un nom propre, désignait ceux qui s'occupaient spécialement de fabriquer des toiles faites avec des poils de chèvre, entre autres les toiles de tente, certaines toiles destinées à fabriquer des «aba» (manteaux), des capuchons, etc.

(7) Texte : զարծկեցոնց մարտիրոսի հոգին. Ardzkétsi «l'homme originaire d'Ardzké», canton de la province de Van, qui correspond à une partie de l'ancien canton de Khorkhorouniats, de la province de Touroubéran. Cf. Èphrikean, *op. cit.*, t. I, p. 303.

(8) Texte : ի մանծըծախի գլուխն ; il faut entendre ici par գլուխն le commencement du bazar des marchands de cotonnades. Mandzedzakh = manadz «fil, filé, cotonnade» + dzakhel «vendre».

«d'abord fondée et construite par les soins du saint apôtre «Thadêos; voilà la raison pour laquelle cette église s'appelle «Khndrakatar.

«On rapporte que le saint apôtre Thadêos a [fait] con-«struire mille et une églises[1] au nom de la sainte mère de «Dieu. Après ces mille, celle-ci, dont le nom s'intitule Khndra-«katar. Et comment, en effet, cela est-il raconté dans les his-«toires[2]?

«Lorsque le saint apôtre Thadêos acheva l'église et que, à «genoux et les bras étendus, il la bénissait et formulait des «vœux, il dit: «Seigneur Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, «vrai Dieu, par l'intercession de ta mère extrêmement tendre «et vierge, au nom de laquelle cette église fut somptueusement «édifiée, et par les supplications de ton apôtre Thadêos, «verse, comme don, tes grâces, en elle, comme au cénacle «sur le corps apostolique, afin que pèlerins, donateurs et ado-«rateurs voient exaucer pleinement les demandes et les vœux «de leurs cœurs (*p. 6 du manuscrit*) et combler leurs désirs et «souhaits, et reçoivent avec humilité l'absolution de leurs «péchés et la santé de leurs corps».

«Alors, un nuage lumineux, ayant la forme d'un arc, appa-«rut: une de ses extrémités reposait sur le couvent, et l'autre «sur un village qui s'appelle *Amp*[3]; au milieu du nuage appa-«rut la sainte mère de Dieu, tenant dans ses bras le Christ;

[1] Texte: *Հազար և մի եկեղեցի շինել է...*; ailleurs, la légende rapporte que Thadêos fit construire mille églises.

[2] On pourra regretter que notre auteur n'indique pas d'une manière plus précise les *histoires* où il a pris cette légende de Thadée, qui ne saurait être très ancienne. La vieille littérature arménienne ne connaît pas cette tradition; cf. **Սոփերք Հայկականք** (Venise, 1853), vol. 8 (*ը*); la *Vie des Saints*, par le P. Aucher, ne la mentionne pas davantage.

[3] Petit village arménien, au sud-ouest de Bitlis, diocèse de Khndrakatar sourb Astwadzadzin; il a un lieu de pèlerinage au nom de saint Jacques, frère du Seigneur. L'eau qui jaillit des rochers avoisinants est célèbre; cf. Ēphrikean, *op. cit.*, I, p. 136.

« une voix se fit entendre du nuage, qui dit : « A cause des intercessions de ma mère et par condescendance pour tes prières, « que vos vœux soient exaucés supérieurement. Quiconque « viendra avec foi dans cette sainte église, que ses vœux soient « exaucés, immédiatement et sur l'heure, selon les désirs de « son cœur. »

« Pour cette raison, l'église fut appelée Khndrakatar (= qui « accomplit les vœux), et ledit village fut nommé Amp (= nuage) « jusqu'au temps d'aujourd'hui.

« Or, [venons-en à][1] Awétiq vardapet, l'élève de Dawith « vardapet, qui, dès l'enfance, fut élevé et instruit dans ce « couvent, fut plus tard nommé prélat (*առաջնորդ*) et pasteur « (*հովիւ*) de cette sainte congrégation, et qui a, en tout « point, beaucoup travaillé et fait pour ce couvent; [lui,] le « premier, à la date de *ՌՃԽԲ* (1142 È. A. = 29 septembre « 1692-28 septembre 1693 de J.-C.) [commença à restau- « rer] cette église Khndrakatar qui était très vieille, petite et « sombre, indigne de son grand nom, par la providence di- « vine, par l'assistance de la sainte vierge Marie, avec l'aide « des prêtres et des peuples de la ville bénie de Balêch (Bitlis); « et avec le concours de son élève Abraham vardapet, du prêtre « Nersès et du prêtre Nahapet, et du prélat de notre ville, « Mesrop vardapet; [Awétiq vardapet la] construisit, depuis « les fondations, en pierres de taille, à l'intérieur et à l'exté- « rieur, avec un dôme[2] ressemblant au ciel[3] et avec de

[1] Le texte arménien de ce passage est très obscur.

(2-3) [2] Texte : *կմբէթաւոր*. — *կմբեթ* ou *գմբեթ* « coupole, dôme », synonyme parfois de *կաթողիկէ* « cathédrale ». Ce n'est pas un dôme ou une coupole demi-sphérique, comme on en peut voir sur certains édifices d'Occident. On rend par ce mot, faute de mieux, le terme arménien qui désigne la coupole polygonale des cathédrales et des églises arméniennes, telles qu'on en peut voir des reproductions apud H. F. B. Lynch, *Armenia*..., II, fig. 141, 142; 155, 156, 158; — Èphrikean, *պատկերազարդ* ... *բառարան*..., I, p. 810, fig. 331; p. 814, fig. 335; p. 816, fig. 336; — F. Macler, *Rapport sur une*

«beaux ornements, entourée de très hauts murs et de cellules. «Que Dieu éclaire l'âme de leurs parents et celle de tous leurs «consanguins, et lui-même, que Dieu le range au nombre des «douze vardapets[1] et lui donne la même couronne. Et [que] «la sainte mère de Dieu intercède [pour lui] au grand jour [du «jugement]. Amen.

«En outre, [quant] aux deux boutiques dont Mkhithar, «Pétros et Martiros avaient fait don au bazar de Mandzdzakh, «Awétiq vardapet [y] travailla beaucoup : il démolit les deux «boutiques et en fit construire six[2] : Deux boutiques regardent «vers Tchartchnots (*ի չարչնոցն*), deux autres vers Mazmnots «(*ի մազմնոցն*), et les deux [dernières] vers Mandzdzakh «(*ի մանձձախ*). En bonne mémoire pour son âme.

«En outre, le moulin qui est au-dessous du couvent, le var- «dapet Awétiq [le] restaura de fond en comble, avec beaucoup «de peine. Que Dieu éclaire son âme.

«Ensuite, souvenez-vous, dans le Christ, de l'âme de Têr «Grigor Miranents[3], de Khoulthik[4], et de son fils Nersès qui «(*p. 7 du manuscrit*) fit don à Khndrakatar sourb Astwadza- «dzin de ses deux champs qui sont près du pont[5], au-dessus

mission scientifique..., fig. 5, 6, 7, 17. Cette *katholikê* est toujours placée, dans le toit, au-dessus du maître-autel. Ce terme désigne toujours la cathédrale de l'endroit pour la distinguer des autres églises. En Orient, on a conservé l'usage, chez les prêtres arméniens-grégoriens, de porter un couvre-chef polygonal, qui rappelle la forme de la *katholikê*. Ce mot est aussi employé par les Arméniens pour désigner la foi catholique. — [3] On peut entendre que cette église avait une coupole très élevée qui atteignait le ciel.

[1] Cf. *supra*, p. 408, n. 4.

[2] Sur l'emplacement des deux premières.

[3] C'est-à-dire de la famille de Mir ; ce mot, Mir «Seigneur» en kurde et en persan, fait au pluriel *miran* d'où notre nom : Miranents. Il peut aussi se faire que ce mot dérive de *mihran* dont l'*h* serait tombée.

[4] Texte : *զԽուլթիկի միրանենց որ գերեզմանի հողին*. Sur cette localité, cf. *supra*, p. 407, n. 7.

[5] Serait-ce le «Pont de l'Arabe», c'est-à-dire le principal pont de l'endroit, le plus connu?

«de la route — par l'intermédiaire d'Awétiq vardapet[1]. —
«Que Dieu éclaire leurs âmes.

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Mahtési[2] Sargis «Abrkants de Loulthik[3], et ses fils Yovhanès et Martiros, et «ses parents; il fit don à Khndrakatar sourb Astwadzadzin du «champ de Djlôrtk[4], par les soins d'Awétiq vardapet. Que «Dieu conserve ses jeunes enfants et éclaire son âme.

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Mahtési khodja Marti- «ros, le fabricant de sandales (*պապուճչի*)[5], fils de Nawa- «sard[6], qui fit don d'une maison à Astwadzadzin. Mentionnez «et dites un *Dieu ait pitié* (= kyrie eleison). Amen.

«Ensuite, à la date de *ՌՃԾԹ* (1159 È. A. — 25 sep- «tembre 1709-24 septembre 1710 de J.-C.), le vardapet «Awétiq s'en alla vers Dieu; après son décès, il laissa comme «souvenir un calice, un sceptre, un amict et deux bonnes cha- «subles. Il fit venir dans la cour du couvent la *fontaine verte*[7];

(1) La phrase arménienne est obscure; il faut entendre, je suppose, que Têr Grigor fit son cadeau au couvent par l'entremise d'Awétiq.

(2) Ce mot désigne le personnage pieux, homme ou femme, qui a fait le pèlerinage à Jérusalem. Le mahtési est aux Arméniens ce qu'est le hadji aux musulmans. L'étymologie *populaire* du mot serait celle-ci : *mah* «mort» + tési «j'ai vu», et ce terme désignerait celui qui a vu la mort de près, le pèlerin qui, au prix de longs et périlleux voyages, a pu visiter la ville sainte et rentrer chez lui, après avoir traversé maints dangers qui l'ont fait côtoyer la mort presque à toute heure. C'était surtout le cas pour ceux qui venaient à Jaffa par mer et mettaient parfois trois mois pour se rendre, sur des voiliers, de Constantinople ou de Smyrne au port de Jaffa. L'étymologie linguistique du mot ne peut s'expliquer que par l'arabe: en effet, *mahtési* = *mouqaddési*, c'est-à-dire celui qui a été à *Qouds*, nom arabe de Jérusalem.

(3) Texte : *զղուլթըկցի աբրկանց մհտսի սարգիսն.* Cf. *supra*, p. 407, n. 7. Abrkants dérive du mot kurde *abar*, qui a un sens très élastique, signifiant : père, frère, ami.

(4) Texte : *զճղօրտկի արտն*. . .

(5) Mot turc désignant à la fois le fabricant et le marchand de sandales en cuir.

(6) Nom de famille et, comme nom commun, désigne le premier mois de l'année arménienne.

(7) Texte : *և կանաչ աղբիւրն եբեր ՚ի մէջ վանից բակին.* On peut

«il [donna] beaucoup de livres et une croix en or; de son vi-«vant, plusieurs firent des dons par son intermédiaire. Que «Dieu éclaire son âme. Amen.

«Il eut pour successeur, à la même date, son élève, le var-«dapet Abraham, d'Alam[1], fils de Sargis, le rabounapet[2] «distingué, pur et fort. Lui aussi travailla beaucoup pour le «couvent, de tous les côtés (= sous tous les rapports?).

«Tout d'abord, [il amena] la rivière du vieux moulin «qu'avait fait construire de fond en comble Awétiq vardapet, «de là jusqu'à Chteṭrouk (յշտրտուկ)[3] et à Boler «(և բոլերն)[4], sur la place[5], dans les fermes[6]. C'est lui «qui étendit les terres cultivables de la vallée[7]. Il [les] a «achetées aux Gôdjouṛs[8] et les a rendues fécondes. Il a donné «ՃԾ (= 150) piastres (ղուշ) et a acheté deux champs de

aussi entendre la «source verte», ainsi nommée de la verdure qui entoure la source et se reflète dans l'eau qui, de ce chef, apparaît verte. Il arrive souvent que l'eau sourd dans la mousse et en prend la couleur verte. D'autre part, dans les villes d'Orient, dans les mosquées ou ailleurs, on a l'habitude d'entourer les robinets d'eau d'une paroi en faïencerie polychrome, verte, bleue, jaune, surtout dans les régions avoisinant la Perse, et il se pourrait que «la fontaine verte» désignât la fontaine jaillissant dans une vasque verte.

(1) Texte : ալամեցի. D'après Ephrikean, *op. cit.*, I, p. 30, un village Alaman ou Alèm se trouve à l'est du district de Chirak, province d'Aÿrarat, au sud du mont Aladja. Actuellement il s'appelle Alèm et est habité par des Persans. Dans ce village se trouve l'église la plus ancienne, construite en 636/37 J.-C., comme l'indique l'inscription qui est au frontispice de l'église.

(2) Cf. *supra*, p. 404, n. 3.

(3) Localité que je n'arrive pas à identifier.

(4) Nom de lieu que je n'identifie pas.

(5) *Թէ 'ի մէյտան* (Mêydan).

(6) *Թէ 'ի կոնեըն.*

(7) Dans la vallée, il y avait des champs près desquels se trouvaient probablement des terres incultes qu'Awétiq vardapet fit ensemencer.

(8) *գօճուեռուն*; tribu kurde. Ce sont, je pense, les *Kotchères* au nombre d'environ 40,000 «qui chaque année laissent à poste fixe, dans le vilayet de Bitlis, environ 6,500 tentes; on a évalué les habitants de ces tribus nomades à six personnes par tente». Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris, 1891), II, p. 527.

«Khandeṛnek[1]; et M[e]chô[2] fit don d'un champ. Et le champ «de Kôchtô[3], qui avait déjà été donné une fois, fut revendu, «et lui le racheta *բՃ* (= 200) piastres (*ղռշ*). Et ayant travaillé «avec beaucoup de zèle, il ramassa en ville huit *qessê* (*քիսայ*)[4] «et paya la dette de Gomats[5]. A la date de *ռՃՀբ* (1172 «È. A. = 22 septembre 1722-21 septembre 1723 de J.-C.), «il s'en alla vers Dieu et laissa comme souvenir: un sceptre, «un amict en argent, deux évangiles recouverts d'argent, trois «bibles, [dont] une d'une reliure ordinaire et deux reliées d'or. «Que Dieu le classe au nombre des douze vardapets[6] et lui «accorde leur couronne. Amen.

«De son temps, Awétis Ondôyents[7] donna une croix en «argent, un bon Narek[8], un surplis en taffetas, une étole «brodée, une paire de manipules, en souvenir de son âme et «de ses parents, Mahtési Miraq[9] et Gaỹian[10] et de sa femme «Althoun[11], et de ses fils Pap, Harouthioun et Grigor. Men- «tionnez et dites (*p. 8 du manuscrit*) un *Dieu ait pitié*. Amen.

(1) *խանդըռնեկու*, nom de lieu.

(2) *մչօն*, forme kurde de Michaël.

(3) *կօշտօյի*, nom de lieu des environs de Bitlis (?).

(4) *Qisah* ou *qessé*, mot turc désignant une bourse de 500 piastres. C'était, pour l'époque, une très forte somme.

(5) Texte: *և ետուր 'ի գոմաց պարտքն*, une dette contractée par le couvent de Gomats. Actuellement, tout le monde arménien-grégorien connaît la fameuse «dette de Jérusalem», qui s'élève à une somme fort respectable.

(6) Cf. *supra*, p. 408, n. 4.

(7) *ընդօյենց. կնտօ* ou *քնտօ*, en arménien moderne signifie: rasé, coupé ras. Il est employé fréquemment comme sobriquet.

(8) Un recueil des prières de Grégoire de Narek, en bon état. Une bonne édition en a été donnée à Venise (Saint-Lazare) en 1807, sous ce titre: *սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկացւոյ գիրք աղօթից, որ կոչի Նարեկ...*

(9) *միրաքին*; nom propre assez répandu dans le Vaspourakan, surtout dans les régions où prédomina l'influence kurde. Miraq est le nom d'une tribu arméno-kurde.

(10) *գայիանին*; nom de femme qui rappelle celui de la compagne de Ripsimè.

(11) *ալթունին*. Mot turc désignant l'or, et devenu nom de femme en arménien.

«Ensuite, à la date de ՌՃՀԲ (1172 È. A. = 22 septembre «1722-21 septembre 1723 de J.-C.), à la même place [lui] «succéda son élève Érémia[1], l'archevêque et le vardapet «chaste, fils de Mahtési Yòhan[2], de Djelek[3]. Lui aussi a «beaucoup travaillé. Il fit restaurer le porche qui menaçait «ruine, ainsi que les voûtes du moulin. De son temps, les «Chérventsiq (Շերվենցիքն)[4] pillèrent le couvent et firent «beaucoup de ruines. Ils brisèrent le support de la croix.

«Mahtési Grigor et Mahtési Yovanès, fils de Mahtési «Sefer[5], de [la famille des] Jamkhrents[6], firent recon-«struire le support de la croix du couvent: ils rachetèrent et «redonnèrent comme souvenir à Sourb Astwadzadzin une tiare «qui était en gage chez un Turc qui voulait la vendre. Que «Dieu les rende dignes de sa tente lumineuse et de sa cou-«ronne inflétrissable.

«Du vivant d'Erémia, son élève Abraham vardapet, fils de «Tèr Loukas (Luc), arriva au pouvoir, et il avait la petite «puissance[7]. Il fit venir la *fontaine verte*[8] dans les deux

[1] Forme arménienne de Jérémie.

[2] *Մահտեսի Յօհաննի որդի.*

[3] *Ջըլկցի.* Je n'ai trouvé cet ethnique dans aucun des ouvrages que j'ai consultés, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas. Je me demande si, phonétiquement ou linguistiquement parlant, on ne pourrait pas songer à le rapprocher de *Ճույրուխ* ou *Ճորոխ* (Djorokh), le fleuve qui va se jeter dans la mer Noire, au sud de Batoum. Il s'agirait, dans ce cas, d'un Arménien originaire de la vallée du Djorokh.

[4] Tribu kurde, de Chirvan.

[5] *Մահտսի Սեֆերի որդի.* Bien que *որդի* «fils» soit au singulier, je suppose que c'est une négligence du copiste et que les deux personnages en question sont tous deux fils de Sefer. Ce dernier nom doit peut-être se lire «Saphar», cf. *infra*, p. 421, n. 6.

[6] *Ջամխարենց.* L'étymologie de ce mot est: jamhar = jamkhar «le sonneur»; celui qui frappe sur la longue planche en bois pour convoquer les fidèles à l'office.

[7] C'est-à-dire qu'Abraham fut le coadjuteur d'Érémia.

[8] Cf. *supra*, p. 415, n. 7.

«champs[1]. De la place (du mêydan), de la route de Qardje-«nin (*քարճնին*)[2] jusqu'au fleuve[3], il racheta [ce terrain?] «et en fit don, pour son souvenir. Que Dieu lui remette ses «péchés. Il mourut à la date de *ռճղը* (1198 È. A. = 15 sep-«tembre 1748-14 septembre 1749 de J.-C.). Que Dieu éclaire «son âme. Amen.

«A la même date (1748 de J.-C.), le 25 décembre, le «beau jour de dimanche[4], par la volonté de Dieu et l'ordre «des princes, arriva au pouvoir le fils de Gabriel, de Phar-«khend[5], l'archevêque Sahak, le grand rhéteur (*երջանիկ* «*հռետոր*) et le vardapet chaste. Il était l'élève du saint «vardapet Sahak, des Kaln[6]. Voyant que le moulin du Pont «était tombé en ruines, que dans les deux côtés (*աչքն*) il n'y «avait pas de meule (*քար*) et que [le moulin] était hors «d'usage, il réunit les notables chez lui : Mahtési Matthêos, «Mahtési Grigor, Mahtési Yovanès et les autres notables «(*իշխանքն*), et ils tinrent conseil. Ils firent venir deux pierres «d'Ekets[7], à *ըճ* (= 200) piastres.

«De même que Mambrê et Abraham[8] furent à la tête des «donateurs, de même Mahtési Matthêos et Mahtési Grigor «furent à la tête des donateurs et provoquèrent de bonnes

[1] Les champs dont l'achat a été mentionné *supra*, p. 416-417.

(2) Nom de lieu que je n'identifie pas.

(3) Le mot *գետ*, ici employé, désigne le fleuve à sa sortie de la ville, tandis qu'une simple rivière est nommée: tchaï.

[4] Renseignement exact. Le 25 décembre 1748 tomba un dimanche. Voir l'*Annuaire du Bureau des longitudes*, le *tableau I* indiquant les lettres dominicales dans le calendrier Julien, et le *tableau II* indiquant le nom du premier jour de chaque mois suivant la lettre dominicale de l'année.

[5] *փարխենդցի*. Cf. *supra*, p. 404, n. 7.

(6) *կալնոնց*; il appartenait à la famille des Kalnonts. *-onts* et *-ents* sont les suffixes ordinaires des noms de famille. Le mot «kaln» doit venir du mot *կաղին* «noisette».

(7) *էկեցնայ*. Nom probable de lieu.

[8] Réminiscence assez vague de *Genèse*, XVIII.

« œuvres, comme dit Notre-Seigneur Jésus-Christ que : « celui qui fera (*ou* agira) et enseignera, celui-là sera appelé « grand dans le royaume de Dieu[1]. Car ils donnèrent d'abord, « puis ils encouragèrent le peuple aux dons et aux œuvres « pies; et ils ramassèrent *բՄ* (= 200) piastres parmi le peuple « béni de la ville de Bitlis. [Ils ramassèrent] davantage des « fidèles de Sourb Gêorg (Saint-Georges)[2], sous la présidence « du même Sahak vardapet Pharkhantsi[3] : les hommes et les « femmes, les vieillards et les enfants donnèrent le prix de la « meule (*քարի*) et se firent un bon souvenir pour eux. Que « Dieu les bénisse, et leurs filles et leurs fils, et que leurs « noms soient inscrits dans le livre de la vie. Amen.

« Ensuite, souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait* « *pitié* de l'âme des ancêtres du même Sahak vardapet : d'abord « Mahtési Sawidjan[4], Ziraq[5] et Gabriêl, qui (*p. 9 du manu-* « *scrit*) firent don à Khndrakatar Astwadzadzin de leur fameux[6] « champ paternel, qui est près du champ des Pôlosents[7], et « d'autre part près du champ d'Aslô[8]. Qu'ils reçoivent leur « salaire du Christ, et que Dieu éclaire leur âme. Amen.

« Ensuite, mentionnez dans le Christ le même Sahak varda- « pet, qui acheta un champ de Kôpô Awtô d'Hormez[9], aux

(1) Réminiscence de MATTHIEU, v, 19.

(2) Une des quatre églises arméniennes de Bitlis.

(3) *փարխանցի*. Cf. *supra*, p. 404, n. 7.

(4) *սաւիջանին*, nom propre d'individu, répandu chez les Arméniens de Perse.

(5) *զիրաքին*.

(6) *ջոջուն*, l'homme ou la chose qui a une réputation magnifique; ce mot se rattache à la racine « djodj » qui, en arménien moderne, signifie : grand, riche, notable.

(7) *պօղոսենց*, ceux de la famille de Paul, comparable aux Pawloski des Polonais.

(8) *ասլօի*. nom propre d'individu, en kurde; à rapprocher de l'arménien « Aslan ».

(9) *Հորմիզցի աւտօի կօփօից*; Awtô est le nom propre arménien Awétis, qui, sous l'influence du kurde, a revêtu cette forme.

« sources de Pharkhnd[1], à côté du champ de son frère You-« nan[2], et le donna [comme] souvenir impérissable au cou-« vent. Mentionnez et dites un *Dieu ait pitié*. Amen.

« Ensuite, à son époque, que Dieu éclaire l'âme de Drmkê[3] « Łoulthktsi[4] et de son épouse Goulphan[5], et de ses fils « Aṛaqél et Saphar[6]; de son propre gré, il fit don de la moitié « d'un don antérieur de Djłortk[7]; et Aṛaqél fit don de l'autre « moitié à Khndrakatar Astwadzadzin, avec [le droit à] un « demi-quart d'eau et deux abris[8]. Mentionnez et dites un « *Dieu ait pitié*. Amen.

« Ensuite, la mère Papkê Papkants donna une croix en ar-« gent. Mentionnez[-la] et dites un *Dieu ait pitié*. Amen.

« Ensuite, mentionnez dans le Christ Dieu le même Sahak « vardapet. Qu'Il le conserve ferme sur son sceptre et qu'après « cette vie [Il] le rende digne de la couronne et du rang des « douze vardapets[9]. Il donna à Khndrakatar sourb Astwadza-« dzin, en souvenir impérissable, de son propre gré, ses livres[10]: « un volume d'hiver[11], un questionnaire[12] manuscrit, un

(1) *'ի փարխնդայ ակնականերն.*

(2) Ou : Yônan, le nom du prophète Jonas (יוֹנָן); cf. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*... (Leipzig, 1897), p. 295.

(3) Dérémik.

(4) Sur Łoulthik ou Khoulthik, cf. *supra*, p. 407, n. 7.

(5) Ce mot signifie, en kurdo-persan: une corbeille de roses.

(6) A rapprocher de Sefer, *supra*, p. 418.

(7) *զՃղօրտկի կէսն.*

(8) Pour ranger les instruments aratoires et s'y réfugier en cas d'intempéries.

(9) *Supra*, p. 408, n. 4.

(10) Il est intéressant de voir en quoi consistait la bibliothèque privée d'un supérieur de couvent arménien au milieu du XVIIIe siècle.

(11) Grégoire de Tathew (1340-1411 J.-C.) a composé deux volumes de *քարոզգիրք* (prédications), l'un pour l'été, l'autre pour l'hiver. Il s'agit ici probablement de ce dernier ouvrage.

(12) Cette expression désigne probablement un genre de commentaire par questions et par réponses, comme on en a de nombreux exemples dans les collec-

IMPRIMERIE NATIONALE.

«[volume traitant] des vertus[1], un [volume] des vices[2], un «Albert[3], un dictionnaire[4], un [volume relatif aux] ico-«nolâtres et aux iconoclastes[5], un [volume intitulé?] bonne «source[6], un Narek[7], un livre de théologie de Dêonèsios[8] «qu'on avait vendu (*ou* vendus?) à Yovanès vardapet à (?) «Sourb Karapet[9]. Il [les] racheta et les plaça [*ou* les donna «*եւ*] (*եղ*) à la porte de Khndirkatar sourb Astwadzadzin, en

tions de manuscrits arméniens; voir, par exemple, les nos 31, 42, etc., du fonds arménien de la Bibliothèque nationale de Paris.

(1) C'est probablement le livre de Pierre d'Aragon, imprimé à Venise en 1772; cf. Lazikean, *Nouvelle Bibliographie arménienne*... (Venise, 1900-1912), coll. 226-227.

(2) Probablement le traité de Pierre d'Aragon sur ce sujet. Cf. Idem, *ibidem*, col. 227.

(3) *մէկ ալպերտ*: il s'agit, selon toute vraisemblance, d'une traduction arménienne des œuvres théologiques et philosophiques d'Albert le Grand; la Bibliothèque nationale de Paris en possède un exemplaire fragmentaire sous le no 150 du fonds arménien. D'autre part, rien ne prouve que Sahak n'ait pas eu dans leur langue originale les œuvres du célèbre moine dominicain. Le no 263, I 16d des manuscrits arméniens de la collection des PP. Mekhitharistes de Vienne (Autriche) contient un extrait des œuvres d'Albert (IV, chap. 9), dont la copie fut exécutée en 1709 J.-C. Le no 89 des manuscrits arméniens de Berlin, copié en 1698 J.-C., renferme des extraits du livre d'Albert (*յալբերթ գրոց ժողովեալ*), par [le scribe] Alexandre (cf. N. Karamianz, *op. cit.*, p. 72 b).

(4) Il s'agit probablement d'un dictionnaire renfermant l'explication des principales expressions théologiques.

(5) Cette donnée est trop vague pour que l'on songe à préciser de quel ouvrage il est ici question. La querelle des «briseurs d'images» prit naissance au ve siècle, sous l'empereur Zénon, battit son plein avec Léon III l'Isaurien ou l'Iconoclaste (717) et Constantin Copronyme (741-775) et se poursuivit bien avant dans le moyen âge.

(6) Livre de théologie, de prières, traduit du latin en arménien par Pétros vardapet, de Tiflis, imprimé à Venise en 1722. Cf. Lazikean, *op. cit.*, col. 107.

(7) Cf. *supra*, p. 417, n. 8.

(8) Je pense que l'auteur songe aux œuvres faussement attribuées à Denys l'Aréopagite, et dont on a de nombreux exemplaires dans les collections de manuscrits arméniens.

(9) Texte: *ի սբ կրպտ*, que l'on peut entendre: «à Saint-Karapet» ou «de Saint-Karapet», c'est-à-dire: au couvent de Saint-Karapet.

«souvenir ineffaçable. Et quiconque volera [ces livres] ou les «vendra, qu'il reçoive la punition de Caïn[1].

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Stéphannos Tchalapi «(=Tchelebi[2]), fils de Mahtési Matthèos. Que Dieu éclaire «l'âme de ses parents et qu'il le (*sic*) fasse vivre de longues «années et le fasse parvenir à une grande vieillesse, lui qui fit «don d'une bonne couverture franque[3], en souvenir.

«Puis, mentionnez dans le Christ Vardik[4] Dlézents[5], et «ses parents, et ses fils, elle qui fit don d'une couverture «franque, en souvenir.

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Amir, Sargis et «Astwadzatour, qui firent don à Khndrakatar sourb Astwadza-«dzin de Qourdamin[6]. Mentionnez[-les] et dites un *Dieu ait* «*pitié*. Amen.

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Mahtési Grigor et «Mahtési Yovanès Jamkhrents[7], qui firent don, en souvenir, «d'un matelas et d'une couverture (=d'un lit complet?).

«Ensuite, mentionnez dans le Christ Łazar Nłnłents[8] «(*p. 10 du manuscrit*) et ses parents, qui [ont donné?] un «matelas et une couverture (=un lit complet?), un petit tapis «(*ղալիչէ մի*)[9], et une carpette (*կարպետ մի*)[10].

[1] Cette imprécation est fréquente dans les mémoriaux de manuscrits arméniens.

[2] Titre turc qui signifie : fils de seigneur. Le fils des sultans ainsi que les fils des *amira* arméniens s'appelaient *tchelebi*. Le chef des Bektachis, à Koniah, porte, entre autres titres, celui de *tchelebi* «maître», «grand maître». C'est lui qui ceint le sabre du sultan nouvellement couronné.

[3] *Ֆռանկայ*. Les Orientaux étaient amateurs de couvertures venant d'Europe, comme nous le sommes des tapis d'Orient.

[4] Nom de femme, diminutif de vard «rose».

[5] *դղ ղեզենց*.

[6] *ղքուռդ ամին*. Nom probable d'une propriété de ces donateurs.

[7] *Ջամխրենց*. Cf. *supra*, p. 418, n. 6.

[8] *Նղնղենց*, nom de famille formé du doublet de *նեղ* «étroit».

[9] Diminutif turc oriental (en djagataï) de *ղալի* (łali) «tapis», dont le

« Ensuite, mentionnez dans le Christ l'épicier Grigor et sa « femme Zmrouth[1], qui donna une croix en or, en souvenir. « Mentionnez et dites un *Dieu ait pitié.*

« Ensuite, mentionnez dans le Christ Saroukhan, fils de « Sôhô[2], qui donna en souvenir une croix en argent. Mention- « nez et dites un *Dieu ait pitié.*

« Ensuite, souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait* « *pitié* de Gaspar, de Pharkhnd[3], et de sa femme Zanazan, et « de son fils Mourat et de sa femme Narkiz (Narcisse?)[4] et de « [ses autres] fils Vardan, Gaspar et de ses brus, et de Grigor, « Saroukhan, Hakob, et de tous leurs consanguins qui, de « leur propre gré, firent don à Khndrakatar sourb Astwadza- « dzin de leur champ [situé] près du pont des Qatskhonts[5], « [en souvenir] de leurs défunts anciens et actuels.

« Et maintenant, Vardan vardapet, élève d'Erémia varda- « pet, qui a été élevé et instruit dans le même couvent de « Khndrakatar sourb Astwadzadzin et est très redevable à ce « saint couvent; par la volonté de Dieu, dans mes vieux jours, « au déclin de ma vie, moi, Vardan vardapet, le dernier et le « serviteur de tous, par la volonté de Dieu et par le vouloir des « notables (*իշխանացն*) de Saint-Georges[6], j'ai pris posses-

tissage est très serré et a des poils. — (10) Grand tapis dont le tissage n'est pas aussi serré que celui du *tali* et n'a pas de poils.

(1) Ce mot, employé comme nom de femme, semble être une abréviation ou une déformation de *զմրուխտ* (zmroukht) « émeraude ». C'est le nom d'un très précieux manuscrit de l'Evangile; cf. *supra*, p. 385.

(2) *Սոհօի որդի սարուխան.* Sôhô, sous l'influence kurde, est l'arménien Sahak.

(3) *փարխնդցի*; *supra*, p. 404, n. 7.

(4) *Նարկզին.*

(5) *քացխոնց* « des vinaigriers » (?). La racine *քացախ* « vinaigre » semble bien entrer dans la composition de ce mot, quoique « vinaigrier » se dise *քացախավաճառ*, qui est plus moderne que *քացխոնց.* Le vinaigrier désigne à la fois celui qui fait et celui qui vend du vinaigre.

(6) *կամեցողու ք որ գէորգայ իշխանացն*, une des quatre églises arméniennes de Bitlis.

«sion du siège de la prélature du couvent, à la date de ռմթ «(1209 È. A. = 13 septembre 1759 – 11 septembre 1760 «de J.-C.).

«A cette même date, Sahak vardapet, à l'âme sainte, mourut, «et moi, pitoyable, j'ai siégé comme prélat; mais[1] sept *qessa*[2] «de dettes pesaient depuis fort longtemps sur le couvent. Et moi, «[j'étais] misérable, affligé; au bout de quelques années, les «notables (*իշխանքն*), pieux et bénis de Saint-Georges : Mahtési «Matthêos, Mahtési Yovanès Jamkhrents[3], Mahtési Yovanès «Panoqsi[4], Mahtési Abraham, et d'autres avec eux, donnèrent «eux-mêmes, se mirent à la tête et aidèrent le peuple béni : «ils ramassèrent [ainsi] quatre *qessa*. Par mon entremise, ils «payèrent la dette [partielle] du couvent, et il resta encore «trois *qessa* [à payer]. Nous nous sommes réfugiés vers Dieu «et vers la mère du Seigneur, la sainte mère de Dieu; grâce «à la générosité du peuple béni, j'ai payé [encore] deux *qessa*, «de mon vivant, moi le pécheur. Il resta un *qessa* [de dette] au «couvent.

«Quant à ces œuvres accomplies par mes soins, à l'époque «de ma vie où j'étais prélat, je vous prie, face contre terre, «[ô] troupeaux illuminés de la classe des prêtres, notables «pieux et bénis et, en général, peuples bénis, que le Seigneur, «Dieu de tous, vous bénisse et qu'il vous orne somptueuse-«ment, d'âme et de corps, de maisons et de familles, de bien-«aimés et de convives amis, de biens et de provisions. Amen.

(*P. 11 du ms.*) «Qu'aussi le Fils unique, qui prit naissance

(1) Texte : *lakin*[*e*], le mot arabe usité par les Persans, les Turcs et les Arméniens.

(2) *է քեսայ*. Variante : *քիսայ*. Cf. *supra*, p. 417, n. 4.

(3) Cf. *supra*, p. 418, n. 6.

(4) Texte : *պանոքսի*. Ce mot doit vraisemblablement être rapproché du nom du village de Panòq. L'expression *պանոքցոց երկիր* «terre (*ou* contrée) des Panòq» désigne un territoire appartenant au couvent de Saint-Jean à Mouch; cf. Indjidjian, *Nouvelle Géographie* (Venise, 1806), p. 245

«du Père, le Verbe Dieu, d'une naissance indicible, fasse luire «dans votre âme la lumière de ses grâces ineffables, et qu'il «vous comble d'une richesse utile. Que le Père céleste, la cause «de tout, le Dieu incréé ne vous abandonne pas jusqu'à la fin «du monde. Amen. Que l'Esprit saint, vrai Dieu, le rénovateur «et le vivificateur de tout l'univers, de même qu'il descendit «dans le saint Jourdain sur Notre-Seigneur Jésus-Christ[1] et «au Cénacle sur la classe des apôtres[2], que cette même lu- «mière insaisissable, issue du feu, verse dans votre âme et «dans votre corps l'esprit de sagesse et de connaissance, l'es- «prit de conseil et de puissance, l'esprit d'humilité et de «science, l'esprit de la crainte [et] de l'adoration de Dieu. «Qu'il rende éclatante votre âme. Amen.

«Que le lecteur et les auditeurs, et par-dessus tout ceux «qui prêtent l'oreille, soient bénis par Dieu et par la mère du «Seigneur, la sainte mère de Dieu, et par tous ses saints. «Amen.

«Souvenez-vous, dans le Christ, du vardapet ci-dessus men- «tionné et dites : «Que Dieu ait pitié de lui et de l'âme de ses «parents!» En ces temps difficiles, grâce à la générosité du «peuple béni, moi l'indigne, je fis faire une mitre en argent «doré et je l'offris à Khndrakatar sourb Astwadzadzin. En outre, «j'ai fait recouvrir d'argent doré un bon évangile[3] et l'offris à «Sourb Astwadzadzin. De plus, Vardan vardapet fit dorer le «bassin[4] pour deux boîtes en argent. Que Dieu éclaire l'âme «de ses parents et qu'il le classe parmi les douze vardapets[5], «et le rende digne de leur couronne. Amen.

(1) Le baptême de Jésus dans le Jourdain est raconté dans l'Évangile selon MATTHIEU, III, 13-17; selon MARC, I, 9-11; selon LUC, III, 21-22; selon JEAN, I, 28-34.

(2) Allusion au récit de la Pentecôte, *Actes des Apôtres*, II, 1-13.

(3) C'est-à-dire un évangile, manuscrit ou imprimé, en *bon* état.

(4) Texte : *զկաւառակն* = *սկաւառակն*, «assiette», «coupe».

(5) C. *supra*, p. 408, n. 4.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* « d'Amrkhô[1] le sourd, de Pharkhand (*փարխանդցի*) et de « son . . . . .[2], qui fit don au couvent de ses deux champs. Que « Dieu ait pitié de Mnô[3] qui, lui aussi, fit don d'un champ au « couvent.

« Après la mort de ceux-ci, un méchant homme, du même « village, s'en alla [vers] l'amir et lui dit que c'étaient des [biens « appartenant à] l'amir, de [la valeur] de ճ (100) *zôltha*[4]. Moi, « Vardan vardapet, je fis à deux reprises des démarches auprès « de l'amir et du juge, et j'eus gain de cause pour ces trois « champs. Que Dieu éclaire l'âme des parents de Vardan var- « dapet.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de « Vardan vardapet, qui acquit à Loulthik[5], de Babô Gspô[6], « un champ et une maison [de] ծ (50) *zôltha* et en fit don à « Sourb Astwadzadzin. Ensuite mentionnez dans le Christ Vardan « vardapet [qui] fit venir pour le moulin du couvent une paire « de meules de գճ (300) *zôltha*. Dites ensuite un *Dieu ait pitié* « pour Vardan vardapet, qui retrouva à Tatik[7], et la racheta à « ժ (10) *zôltha*, une croix en argent qui avait été volée depuis « longtemps, et la rendit au couvent.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de

(1) *խուլ ամրխօն*. Amrkhô, forme kurde de Amir + khan, juxtaposition de deux titres nobiliaires.

(2) Lacune du texte.

(3) *Մնօն*; nom kurde de Mnas = Minas.

(4) *զօլթայ* ou *զօլօթայ*. La lecture de ce mot, écrit ici en abrégé, est douteuse; elle est assurée *infra*, p. 435, où le manuscrit porte nettement *զօլօթայ* (zòlòtha); c'est le russe *zoloto* qui signifie : or; puis, par extension : pièce d'or. En tant que monnaie d'or, ce mot est souvent rendu par « ducat » ou « impérial ». D'après le *Nouveau Larousse illustré*, le zolotta serait une monnaie d'argent turque valant 2 fr. 64.

(5) Cf. *supra*, p. 407, n. 7.

(6) *բաբօ գսպօից*. Babô, le mot kurde : père; Gspô = Gaspar.

(7) *ի տատիկ*.

« Khôṛô[1] (*p. 12 du ms.*) qui, par l'intermédiaire de Mahtési « Abraham Kaɫnonts[2], donna le prix d'un champ à Vardan « vardapet; celui-ci acquit un champ dans les champs d'Amp « (**յամփայ**), au-dessous des Mkṛagoms[3] et en fit don à Sourb « Astwadzadzin. Que Dieu éclaire l'âme de Khôṛô. Amen.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de « Manouk Nasrkants[4], qui fit don à Khndrakatar sourb Ast- « wadzadzin de sa maison, de ses deux pavillons[5] et des « champs et vignes qui se trouvaient au-dessous des deux pa « villons. Que Dieu prenne en pitié et éclaire l'âme de ses pa- « rents, et l'âme des défunts anciens et récents des Nasrkants. « Amen.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de « Mahtési Yovanès Panoqsi[6]; que Dieu conserve à l'abri de « toute épreuve son fils Mahtési Awag[7], qui fit don à Sourb « Astwadzadzin d'une chasuble. Mentionnez de nouveau, dans le « Christ, Mahtési Awag, qui, par sa piété, se mit à la tête des « notables et, comme un Zorobabêl, fut cause de la restauration « de Jérusalem, qui fit restaurer Jérusalem et le Temple; de « même, Mahtési Awag se mit à la tête [des notables] et ramassa « **բՃ** (200) *zôltha* du peuple béni de saint Georges; il donna « **Ճ** (100) *zôltha* de son juste gain et fit venir deux meules dans « le moulin du couvent. Que Dieu éclaire l'âme de ses parents.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de

[1] **խոռօֆն**. Forme dialectale du nom arménien Khosrov, sous l'influence du kurde.

[2] **կաղնոնց**; *supra*, p. 419, n. 6.

[3] **մկռագոմերու**, qu'il faut probablement décomposer en **մկռ** = **մկրտիչ** (Mkrtitch) + **գոմ** «étable».

[4] **Նասրկանց**; Nasr, en turc, signifie «durillon»; nasrik en est le diminutif, d'où le nom de famille : Nasrkants.

[5] Texte : oda, «belle chambre», «belvédère».

[6] Texte : **պանոքսի**. Cf. *supra*, p. 425, n. 4.

[7] **աւագն**, nom propre. Comme nom commun, ce mot signifie : grand. Sous cette forme, c'est un dérivé de Joakim.

«la vieille (պառաւ)[1] Darbinian (դրբեն)[2], qui fit don «d'une maison à Khndrakatar sourb Astwadzadzin. Dites que «Dieu ait pitié de Babakhan[3], qui fit don à Sourb Astwa- «dzadzin d'un chaudron[4]. Dites que Dieu ait pitié de Yovanès «de Margork[5] et de son fils Baltasar (պղտոսրին), qui fit don «au couvent d'un de ses champs, à Aregd[6], et d'un autre «champ, à Khndzortka[7], avec une fontaine. Que Dieu éclaire «leurs âmes. Amen.

«Dites que Dieu ait pitié de Mahtési Nourtin[8], qui fit don «au couvent d'une croix en argent. Dieu ait pitié de Mahtési «Yovanès Hormztsi[9], qui fit don d'une croix au couvent. Dites «que Dieu ait pitié de Polos Bèchirents[10], qui fit don d'une «croix cloisonnée et d'un surplis à Khndrakatar sourb Astwa- «dzadzin. Dieu ait pitié de maître (Oustah)[11] Mourat, d'Erze- «roum[12], qui fit don d'une couverture franque et de Ժ (10) «*zôltha* à l'église du couvent.

«Ensuite, souvenez-vous de nouveau dans le Christ et dites «un *Dieu ait pitié* de Vardan vardapet sus-mentionné, qui, dès «son enfance, élevé et soigné dans ce couvent, travailla et

(1) On emploie ce mot, dans le langage familier, pour désigner la femme la plus âgée de la famille, et qui est synonyme de *nani*.

(2) Darbin, «maréchal-ferrant».

(3) բաբախանին : baba (père, en turc) + khan (seigneur, prince).

(4) պղնձմ.

(5) մարգորկցի.

(6) որ արեգդի մի արտն, probablement un champ dans les environs de Bitlis (?).

(7) խնձորտկայ, génitif de Khndzortik, «champ de pommes».

(8) Նուրտնին, le nom arménisé et déformé de Nour-ed-Dîn «lumière de la religion», en arabe.

(9) յորմզցի, *supra*, p. 380, n. 3.

(10) բէշիրենց, nom de lieu, «Bèchir» assez répandu en Arménie, signifiant «humanité» en arabe, et devenu nom de personne.

(11) Voir mes *Notices de manuscrits arméniens...*, dans *Journal asiatique*, 1913, II, p. 650, n. 1.

(12) արզրումցի.

« déploya beaucoup de zèle pour ce couvent, y fit restaurer « nombre d'objets ébranlés et tombés en ruines, que nous « ne pouvons pas décrire par écrit. Il répara les dalles du « dôme (*ou* de la coupole), les dalles de *iérès batsin*[1] et les « dalles des murs du couloir, le plafond de l'économat, les toits « du belvédère et ses cloisons, le mur du jardin, et bien d'au- « tres ruines, fontaines, et autres. (*P. 13 du ms.*) Ce Vardan « vardapet fit don à Sourb Astwadzadzin de *գ* (3) évangiles et « d'un *gawazanagirq*[2]. Que Dieu éclaire l'âme de ses parents « et le rende digne de la classe des saints pontifes et de leurs « couronnes.

« On envoya de Constantinople (*Իստամպօլայ*) un évan- « gile et une croix à l'église; de Matan[3], on envoya une croix « en argent, comme souvenir, à l'église. Que Dieu éclaire l'âme « de leurs défunts. Amen.

« Vardan vardapet reprit avec beaucoup de peine une bible, « un *charakan* agrémentés d'or[4] que l'on avait dérobés depuis *ի* « (20) ans, et [les] replaça au couvent. Que Dieu ait pitié de « son âme et de ses parents. Amen.

[1] *Երես բացին* (?). Je ne sais pas exactement ce que cette expression signifie. Dans le temps, en Arménie, les jeunes mariés ne voyaient le visage de leurs femmes qu'à l'église, après avoir reçu la bénédiction nuptiale. Le prêtre levait le voile, « découvrait le visage » de la mariee. Cette cérémonie avait-elle lieu dans un endroit spécial de l'église ou de la sacristie ? On serait en droit de l'inférer de ce passage.

[2] *գաւազանագիրք*. Ce volume contient principalement la liste des catholicos et des prélats de l'Église arménienne. Que je sache, un tel ouvrage n'a pas encore été publié. Le Père Lazikean, dans sa *Nouvelle bibliographie arménienne*... (Venise, 1909-1912), col. 1154, cite un *gawazanagirq* des évêques de Nor Djoulfa, depuis l'établissement de la colonie arménienne à Nor Djoulfa jusqu'à nos jours, paru à Calcutta, 1876.

[3] *Մատանայ*. Texte qui me laisse perplexe. Matan est un nom de ville; comme nom commun, *matan* signifie en turc : mine, et il faudrait entendre la phrase ainsi : on envoya une croix en argent de mine, c'est-à-dire en argent pur, qui sortait de la mine, et qui n'avait pas encore été monnayé.

[4] *ի ոսկւոյ ոսկեան*.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de « Mahtési Abraham Kalnonts[1] et de ses parents, Mahtési « Mirza[2] et de sa femme, qui fit don à Khndrakatar sourb « Astwadzadzin d'une mitre en argent doré, d'une chasuble « historiée de fleurs, de quatre bons tableaux, et a [consacré] « beaucoup d'autres soins au couvent. Que Dieu éclaire son « âme et l'âme de ses parents. Amen.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de « Mahtési Harouthioun Ontòents[3], qui donna au couvent une « bonne chasuble en étoffe de Damas et deux plateaux. Que « Dieu éclaire son âme. Dieu ait pitié d'Ègnò de Margor[4] et « de sa sœur Zardar[5], qui firent don au couvent de leur champ « exposé au soleil[6] et de leur maison. Que Dieu éclaire leurs « âmes. Amen.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de « Mahtési Nourbèk[7] et de ses parents Akhidjan[8], qui fit don à « Sourb Astwadzadzin du champ, de la vigne et de sa maison. « Que Dieu lui remette ses péchés; que Dieu ait pitié de son « âme. Amen.

« Dites un *Dieu ait pitié* de Yovanès Nather[9], qui donna de « l'argent et dégagea un calice en argent qui était en gage, et « le remit au couvent. Que Dieu éclaire son âme. Amen.

« Dites[10] un *Dieu ait pitié* de Vardan Papkants[11], qui déga-

(1) *կալնոնց*. Cf. *supra*, p. 419, n. 6.

(2) *մհտսի միրզին*.

(3) *քնտօենց*. Cf. *supra*, p. 417, n. 7.

(4) *Մարգորցի էղնօին*; Egnò, nom de femme, de formation kurde, est l'arménien Hełinê (Hélène), devenu Hełna, Hegna, Egnò.

(5) De la racine zardarêl, « orner ».

(6) *արեւտկէ* = *արեւ* + *տակ* « exposé au soleil ».

(7) *Նուրբէկին*, Nouri bèk.

(8) *ախիջանին*; c'est probablement le nom du père : celui de la mère est omis.

(9) *Նաթրը*, correspondant à *նօտար* (nòtar ou nòdar), désignant un scribe.

(10) Texte : *տսացէ*.

(11) *պապկանց*, nom de famille des Papik, diminutif de Pap.

«gea une boutique djoukhadjou[1] qui était en gage, et en fit «don à Khndrakatar sourb Astwadzadzin.

«Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de «Mahtési Thoros[2], de Khoulthik[3], qui fit don à Khndrakatar «de son champ paternel [sis] à Łoulthik[4]. Que Dieu éclaire «son âme et celle de ses parents. Amen.

«Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de «Łazar vardapet, de Łoulthik, qui fit don à Khndrakatar «sourb Astwadzadzin d'un champ des terrains de la rive d'en «face[5]. Que Dieu éclaire son âme. Amen. Mentionnez dans «le Christ et dites un *Dieu ait pitié*[6].

«Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de «Mahtési Gouzal[7], de Kamakh[8] (*p. 14 du ms.*), l'économe «[du couvent?], qui travailla beaucoup au couvent, lui fit «cadeau de ϡ (= 100) *zôltha*, et acheta de son argent des «moutons pour qu'ils se multiplient chaque année au couvent. «Ce même Mahtési, de son argent bien gagné, acheta deux «bons chaudrons[9] et en fit don au couvent. Que Dieu ait

(1) *ջուխաջի*. En turc : celui qui fabrique ou vend du drap.

(2) Abréviation de : Thêodoros.

(3) *խուլթկցի*. Cf. *supra*, p. 407, n. 7.

(4) *'ի ղուլթիկ*. Cf. *supra*, p. 407, n. 7.

(5) C'est-à-dire du côté opposé à Khndrakatar (?).

(6) Le scribe a omis le nom du personnage qu'il fallait mentionner, à moins qu'il ne s'agisse de Łazar vardapet.

(7) *գուզալն*, mot turc signifiant : beau, belle; ce nom est ordinairement réservé aux femmes.

(8) *կամախցի*. Kamakh ou Qémakh, village des environs de Bitlis, à l'est de Por, à deux heures et demie de Bitlis. Ce village compte quarante et une maisons arméniennes et une église au nom des «Quarante Enfants»; au nord-ouest se trouve une jolie petite église sous l'invocation de saint Étienne. Jusqu'en 1880, ce village avait une forêt, d'où coulait une source appelée *Khathoun ak* «source de la dame» (= source souveraine), qui était un lieu de pèlerinage célèbre. Pour cette raison, on n'abattait jamais d'arbres dans cette forêt. En 1880, le gouvernement turc de Bitlis, sous prétexte de construire une caserne, fit abattre cette forêt. Cf. Èphrikean, *op. cit.*, II, p. 267.

(9) Texte : *բ լաւ. պղինձ*.

« pitié de lui et de son père Elô[1], de ses frères Mahtési Kha-« tchatour et Mahtési Lazar. Amen.

« De nouveau, ô peuples, vardapets et prêtres pieux, men-« tionnez derechef avec un amour sincère Vardan vardapet, « dans le Christ et dites : Dieu ait pitié de lui; [car] tant de « dons et de souvenirs ont été faits au temps de sa prélature. « Grâce à ses multiples efforts et peines, on envoya de Diar-« békir[2] une chasuble en étoffe blanche du pays, comme sou-« venir à l'église du couvent. Elle parvint aux mains de Vardan « vardapet. Que Dieu éclaire leurs âmes[3].

« En outre, nos compatriotes qui étaient à Constantinople à « l'époque de sa prélature, lorsqu'ils apprirent la bonne renom-« mée de Vardan vardapet et la restauration de Khndrakatar « sourb Astwadzadzin [exécutée par lui], placèrent un tronc à « Constantinople[4], qui existe jusqu'à ce jour, institution bénie « qui collecte au nom de Khndrakatar sourb Astwadzadzin et « qui, lorsque [la somme collectée] arrive ici, se répartit en « quatre, pour les quatre couvents. De Constantinople, on en-« voya comme cadeau spirituel, à l'adresse de Vardan vardapet, « une mitre épiscopale, une ceinture en argent doré, une bonne « chasuble historiée de fleurs blanches, une paire de manipules, « une étole. Que Dieu éclaire l'âme de leurs défunts[5]. Amen.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de

(1) **եղօյին**, Elia, Élie, de formation kurde.

(2) De nos jours encore, cette ville fabrique des étoffes blanches, très recherchées dans le pays.

(3) Les âmes des donateurs.

(4) Actuellement, à Constantinople, il n'y a pas un tronc spécial, dans une église déterminée, destiné à recevoir les offrandes des fidèles, pour telle ou telle œuvre (construction d'église, entretien d'école, etc.). Mais on fait des quêtes, dans les rues, dans les bazars, dans les endroits de réjouissance, et le peuple arménien donne volontiers son obole pour l'œuvre pour laquelle on quête. Pendant la messe des grandes fêtes, on fait des collectes spéciales, affectées aux œuvres qui en ont plus particulièrement besoin.

(5) Des défunts des donateurs vivants à Constantinople.

«Vardan vardapet qui racheta le petit évangile[1], en fit don à «Khndrakatar sourb Astwadzadzin, et le fit argenter. Que «Dieu éclaire l'âme de ses parents. Amen.

«Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de «Sôskò[2], qui fit don au couvent de deux surplis en étoffe «[précieuse][3] et d'un dessus de couverture. Que Dieu éclaire «l'âme de ses parents. Amen.

«Dites que *Dieu ait pitié* de Kôchtô[4], qui fit don au couvent «d'un chaudron. Que Dieu éclaire son âme. Amen.

«Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* de «Mahtési Nahapet, susmentionné, qui fit don à Sourb Astwa-«dzadzin de la maison, du champ et de la vigne[5]. Que Dieu «éclaire son âme. Amen.

«Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* «d'Eztan[6] Saṙôents[7], le *tchithtchi*[8] (*p. 15 du ms.*) et «d'Abrkèn[9], qui firent don à Khndrakatar sourb Astwadzadzin «de leur[10] maison avec les vignes. Que Dieu éclaire leur âme «et celle de leurs défunts anciens et récents. Amen.

«Souvenez-vous dans le Christ et dites que *Dieu ait pitié* du «*salakh*[11] Nouribêk qui fit don de sa maison à Khndrakatar

[1] A partir du XVe siècle, les manuscrits de l'Évangile, en écriture *bolorgîr*, étaient d'un format plus petit et plus élégant que les folios en écriture *erkathagir*.

[2] **սօսկօին**, forme kurde de l'arménien Sôsik, diminutif de Sôs.

[3] *ղումաշ*, «étoffe», en turc. Ce mot est employé de préférence pour désigner une étoffe précieuse.

[4] **կօշտօին**, forme kurde de Kostantin (Constantin).

[5] Il s'agit, selon toute vraisemblance, de la maison, du champ et de la vigne de Nahapet; ces substantifs ne sont pas accompagnés, dans le texte, d'adjectifs possessifs.

[6] **Էզտանին**, nom turc.

[7] **սառօենց**. Saṙò ou Sara.

[8] *չիթչի*, en turc, signifie : fabricant ou marchand d'étoffes imprimées.

[9] **աբրկէն**, cf. *supra*, p. 415, n. 3.

[10] Ce mot *իւրեանց* «leur» indique probablement qu'Eztan et Abrkèn étaient frères, de la famille des Saṙòents.

[11] *սալախ*, en turc, signifie : tanneur.

« sourb Astwadzadzin. Que Dieu éclaire l'âme de ses défunts « anciens et récents. Amen.

« Souvenez-vous de nouveau dans le Christ et dites que « *Dieu ait pitié* de Vardan vardapet qui donna ժը (= 18) *zòlò-* « *tha*[1] et acheta une maison près de la maison de ce *salakh* « Nouribèk et où un Turc venait habiter[2] : il en fit don à « Khndrakatar sourb Astwadzadzin. Que Dieu éclaire son âme « et l'âme de ses défunts anciens et récents.

« Souvenez-vous dans le Christ et dites un *Dieu ait pitié* des « âmes des défunts anciens et récents des Gouloments[3], de « Loulthik[4], qui firent don à Khndrakatar sourb Astwadzadzin « de quatre champs; ensuite, Erqò[5], le maire (ռէս) du « même village, les accapara et les ensemença pendant trois « ans. Alors, Sourb Astwadzadzin[6] fit des miracles à la vue de « tout le monde : sa langue[7] fut liée et il ne fut pas possible « de la délier[8]. Derechef, Vardan vardapet donna 60 *zòlòtha* « et reprit les quatre champs et en fit don à Khndrakatar sourb « Astwadzadzin. Que Dieu le classe au nombre des saints var- « dapets et le rende digne de leurs couronnes. Amen.

« Que, par la prière heureuse et pure de tous les prélats « qui se sont succédé dans cette sainte congrégation jusqu'à ce « jour[9], le Seigneur Jésus-Christ ait pitié de nous et de tous « les chrétiens croyants, vivants, et de l'âme des décédés, lui « qui est béni par toutes les créatures dans l'éternité. Amen.

(1) զօլօթայ, écrit ainsi, pour la première fois, en toutes lettres.

(2) C'est-à-dire : qui était la résidence d'un Turc. Vardan vardapet a acheté cette maison pour se débarrasser du Turc.

(3) գուլոմենց, mot turc, d'origine arabe, signifiant : esclave.

(4) Cf. *supra*, p. 407, n. 7.

(5) ըռ.քօն, forme kurde du mot arménien : Araqél.

(6) La Sainte Mère de Dieu.

(7) La langue d'Erqò.

(8) Cf. F. Macler, *Formules magiques de l'Orient chrétien*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 1908, II, p. 24 et *passim*.

(9) La dernière date mentionnée est celle de 1760, *supra*, p. 425.

INDEX.

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOTRE-DAME DE BITHIS

Codex Paris, Arménien 195, p. 2-3.

NOTRE DAME DE BITLIS

Codex Paris. Arménien 195, p. 4-5.

6

7

NOTRE DAME DE BITLIS

Codex Paris. Arménien 195, p. 6-7.

NOTRE-DAME DE BITLIS

Codex Paris. Arménien 195, p. 8-9.

10

11

NOTRE-DAME DE BITLIS

Codex Paris. Arménien 105, p. 10-11.

12

13

NOTRE DAME DE BITLIS

Codex Paris. Arménien 195, p. 12-13.

[illegible]

14

15

NOTRE DAME DE BITLIS

Codex Paris. Arménien 195, p. 14-15.

Phototypie Berthaud, Paris

NOTICE

SUR

LES MANUSCRITS ÉTHIOPIENS

DE LA COLLECTION D'ABBADIE

PAR

M. CONTI ROSSINI

(SUITE).

I. Concordance de la numérotation de cette Notice (CR) avec la numérotation de la Bibliothèque nationale (A).

CR.	A.	CR.	A.	CR.	A.	CR.	A.
1.....	22	34.....	174	67.....	20	100....	5
2.....	148	35.....	122	68.....	166	101....	10
3.....	117	36.....	115	69.....	145	102....	101
4.....	203	37.....	51	70.....	72	103....	74
5.....	21	38.....	78	71.....	13	104....	171
6.....	204	39.....	7	72.....	213	105....	244
7.....	57	40.....	90	73.....	162	106....	235
8.....	141	41.....	199	74.....	207	107....	210
9.....	197	42.....	168	75.....	50	108....	230
10.....	137	43.....	226	76.....	219	109....	143
11.....	35	44.....	79	77.....	8	110 ...	144
12.....	55	45.....	58	78.....	71	111....	70
13.....	30	46.....	64	79.....	201	112....	209
14.....	16	47.....	142	80.....	11	113....	208
15.....	149	48.....	193	81.....	12	114....	229
16.....	202	49.....	134	82.....	184	115....	48
17.....	195	50.....	128	83.....	159	116....	18
18.....	205	51.....	102	84.....	17	117....	246
19.....	105	52.....	165	85.....	25	118....	243
20.....	3	53.....	222	86.....	120	119....	178
21.....	241	54.....	196	87.....	87	120....	33
22.....	41	55.....	114	88.....	106	121....	37
23.....	111	56.....	158	89.....	170	122....	172
24.....	2	57.... .	91	90.....	194	123....	23
25.....	47	58.....	28	91.....	211	124....	19
26.....	82	59.....	156	92.....	138	125....	34
27.....	95	60.....	157	93.....	176	126....	15
28.....	112	61.....	233	94.....	133	127. ..	93
29.....	173	62.....	190	95.....	135	128....	155
30.....	119	63.....	161	96.....	4	129....	92
31.....	164	64.....	154	97.....	83	130....	76
32.....	9	65.....	191	98.....	121	131....	125
33.....	99	66.....	24	99.....	198	132....	75

CR.	A.	CR.	A.	CR.	A.	CR.	A.
133....	80	164....	110	195....	42	226....	39
134....	96	165....	14	196....	167	227....	228
135....	214	166....	45	197....	118	228....	237
136....	206	167....	103	198....	169	229....	147
137....	84	168....	127	199....	181	230....	185
138....	131	169....	54	200....	108	231....	116
139....	49	170....	94	201....	153	232....	136
140....	62 et 63	171....	183	202....	132	233....	186
141....	69	172....	60	203....	97	234....	236
142....	53	173....	59	204....	225	235....	223
143....	215	174....	126	205....	152	236....	86
144....	234	175....	123	206....	38	237....	189
145....	151	176....	46	207....	124	238....	109
146....	6	177....	89	208....	77	239....	192
147....	188	178....	227	209....	31	240....	193 *bis*
148....	238	179....	36	210....	68	241....	250
149....	239	180....	187	211....	140	242....	245
150....	240	181....	139	212....	242	243....	247
151....	212	182....	29	213....	130	244....	113
152....	65	183....	56	214....	67	245....	248
153....	220	184....	129	215....	73	246....	104
154....	180	185....	40	216....	81	247....	224
155....	200	186....	43	217....	26	248....	249
156....	231	187....	177	218....	150	249....	216
157....	66	188....	61	219....	107	250....	217
158....	66 *bis*	189....	32	220....	232	251....	218
159....	1	190....	88	221....	160	252....	de 265 à 280
160....	163	191....	100	222....	27		
161....	98	192....	221	223....	146	253....	de 251 à 264 et 281
162....	85	193....	44	224....	175		
163....	179	194....	52	225....	182		

II. Concordance de la numérotation de la Bibliothèque nationale (A) avec la numérotation de cette Notice (CR).

A.	CR.	A.	CR.	A.	CR.	A.	CR.
1.....	159	34.....	125	66 *bis*..	158	99....	33
2.....	24	35.....	11	67.....	214	100....	191
3.....	20	36.....	179	68.....	210	101....	102
4.....	96	37.....	121	69.....	141	102....	51
5.....	100	38.....	206	70.....	111	103....	167
6.....	146	39.....	226	71.....	78	104....	246
7.....	39	40.....	185	72.....	70	105....	19
8.....	77	41.....	22	73.....	215	106....	88
9.....	32	42.....	195	74.....	103	107....	219
10.....	101	43.....	186	75.....	132	108....	200
11.....	80	44.....	193	76.....	130	109....	238
12.....	81	45.....	166	77.....	208	110....	164
13.....	71	46.....	176	78.....	38	111....	23
14.....	165	47.....	25	79.....	44	112....	28
15.....	126	48.....	115	80.....	133	113....	244
16.....	14	49.....	139	81.....	216	114....	55
17.....	84	50.....	75	82.....	26	115....	36
18.....	116	51.....	37	83.....	97	116....	231
19.....	124	52.....	194	84.....	137	117....	3
20.....	67	53.....	142	85.....	162	118....	192
21.....	5	54.....	169	86.....	236	119....	30
22.....	1	55.....	12	87.....	87	120....	86
23.....	123	56.....	183	88.....	190	121....	98
24.....	66	57.....	7	89.....	177	122....	35
25.....	85	58.....	45	90.....	40	123....	175
26.....	217	59.....	173	91.....	57	124....	207
27.....	222	60.....	172	92.....	129	125....	131
28.....	58	61.....	188	93.....	127	126....	174
29.....	182	62.....	140	94.....	170	127....	168
30.....	13	63.....		95.....	27	128....	50
31.....	209	64.....	46	96.....	134	129....	184
32.....	189	65.....	152	97.....	203	130....	213
33.....	120	66.....	157	98.....	161	131....	138

A.	CR.	A.	CR.	A.	CR.	A.	CR.
132....	202	163....	160	193 *bis*.	240	224.....	247
133....	94	164....	31	194....	90	225.....	204
134....	49	165....	52	195....	17	226.....	43
135....	95	166....	68	196....	54	227.....	178
136....	232	167....	196	197....	9	228.....	227
137....	10	168....	42	198....	99	229.....	114
138....	92	169....	198	199....	41	230.....	108
139....	181	170....	89	200....	155	231.....	156
140....	211	171....	104	201....	79	232.....	220
141....	8	172....	122	202....	16	233.....	61
142....	47	173....	29	203....	4	234.....	144
143....	109	174....	34	204....	6	235.....	106
144....	110	175....	224	205....	18	236.....	234
145....	69	176....	93	206....	136	237.....	228
146....	223	177....	187	207....	74	238.....	148
147....	229	178....	119	208....	113	239.....	149
148....	2	179....	163	209....	112	240.....	150
149....	15	180....	154	210....	107	241.....	21
150....	218	181....	199	211....	91	242.....	212
151....	145	182....	225	212....	151	243.....	118
152....	205	183....	171	213....	72	244.....	105
153....	201	184....	82	214....	135	245.....	242
154....	64	185....	230	215....	143	246.....	117
155....	128	186....	233	216....	249	247.....	243
156....	59	187....	180	217....	250	248.....	245
157....	60	188....	147	218....	251	249.....	248
158....	56	189....	237	219....	76	250.....	241
159....	83	190....	62	220....	153	251–264.	253
160....	221	191....	65	221....	192	265–280.	252
161....	63	192....	239	222....	53	281.....	253
162....	73	193....	48	223....	235		

III. Âge des manuscrits.

Âge ancien (XV[e] siècle).	XVI[e] siècle.	209	75	XVIII[e] ou XIX[e] siècle.
1	39	216	78	2
7	40	XVII[e] ou XVIII[e] siècle.	79	60
19	46	15	80	89
23	115	25	81	98
45	163	30	84	113
49	169	41	85	120
57	171	111	86	121
140	174	186	92	122
141	206	XVIII[e] siècle.	97	123
152	XVI[e] ou XVII[e] siècle.	5	99	124
157	207	13	100	128
158	XVII[e] siècle.	20	101	130
168	11	22	104	137
169	36	24	107	146
170	51	31	112	165
172	65	35	126	166
173	70	38	127	175
174	71	44	131	199
177	90	48	147	218
184	94	52	162	229
188	96	53	164	237
XV[e] ou XVI[e] siècle.	134	54	165	239
12	142	55	167	244
37	179	56	170	XIX[e] siècle.
103	182	58	187	3
129	189	62	190	4
139	195	66	198	6
183		68	201	8
		74	202	9
			208	10
			210	14
			213	
			214	
			217	
			223	
			226	

XIVe SIÈCLE.	64	116	178	225
(*Suite.*)	67	117	181	227
	69	118	185	228
	72	119	191	230
(15)	73	135	192	231
16	76	136	193	232
18	77	138	194	233
21	82	143	196	234
26	83	144	197	235
27	87	145	200	236
28	88	148	203	238
29	91	149	204	240
32	93	150	205	241
33	95	151	211	242
34	102	153	212	243
42	105	154	215	245
43	106	155	219	246
47	108	156	220	248
59	109	159	221	249
61	110	160	222	250
63	114	161	224	251

IV. TABLE DES MATIÈRES.

IMPRIMERIE NATIONALE.

V. Index des ouvrages.

IMPRIMERIE NATIONALE.

VI. Index des auteurs et des traducteurs.

VII. Copistes.

VIII. Rois et hauts dignitaires éthiopiens.

IX. Métropolites, abbés, saints, etc. éthiopiens.

X. Autres personnages éthiopiens.

(Possesseurs et donateurs de mss., etc.)

IMPRIMERIE NATIONALE.

XI. Noms de lieux et de peuplades d'Éthiopie.

XII. Matières les plus importantes, au point de vue historique et linguistique, des cahiers de voyage et des manuscrits du supplément.

(Les numéros sont indiqués d'après la B. N.)

XIII. Textes amharĭññā.

(Les numéros marqués d'un * sont entièrement en amharique.)

CR 10	CR *61	CR 102	CR*147	CR 190	CR 217	CR 238
13	62	106	*148	192	228	244
15	63	*108	*149	197	229	250
20	64	*114	150	198	230	252
22	69	122	*151	199	231	
30	71	137	*156	204	233	
32	84	141	178	206	235	
35	87	*146	184	210	236	

MÉLANGES.

« ISOL » LE PISAN.

Parmi les lettres pontificales adressées en 1291 aux princes mongols et à quelques hauts dignitaires d'Asie centrale et de Perse, il en est une qui a pour destinataire un personnage assez énigmatique, un Pisan établi dans ces régions depuis longtemps, qui y avait acquis une situation influente et de grandes richesses, et que les manuscrits appellent Isolus, Ozolus et Iolus.

Il y a une vingtaine d'années, notre confrère russe M. Bartol'd avait proposé d'identifier « Isol de Pise » au chrétien 愛薛 Ngai-sie, bien connu par les histoires chinoises, et qui avait été envoyé une fois par Khubilaï en mission auprès d'Arγūn, le souverain mongol de la Perse. Dans le *T'oung Pao* de 1914 (p. 639), j'ai donné les raisons pour lesquelles cette hypothèse ne me paraissait plus soutenable. Ngai-sie est un chrétien sans doute syrien, ʿIsā, connu des historiens persans et nommé dans une lettre envoyée par le souverain mongol de Perse au pape en 1285. Mais il me semblerait non moins étrange qu'à M. Bartol'd que le personnage en somme considérable auquel est adressée la lettre pontificale de 1291 n'eût laissé aucune trace dans les historiens orientaux, et je crois pouvoir à mon tour proposer une solution du problème.

Étienne Orbélian, l'historien arménien de la Siounie, nous raconte que le futur souverain mongol Öljäitü fut baptisé à la cour d'Arγūn, vers 1288, sous le nom de Theodosios, et qu'il

fut « confié à un prince franc nommé Sir Tchol ». L'éditeur arménien d'Orbélian avait proposé de voir en Sir Tchol le Gênois Buscarel de Gisulf, qui fut employé par les Mongols de Perse comme ambassadeur en Occident. Mais l'une des lettres que les princes mongols adressèrent à Philippe le Bel nous prouve que Buscarel était connu en Perse sous son vrai nom, légèrement altéré en Müskäril. M. l'abbé Chabot a songé à voir plutôt dans Sir Tchol un chrétien nommé Xancthus, et qui est également un des destinataires des lettres pontificales de 1291 ; je ne vois pas les raisons de cette hypothèse[1].

Mais, à propos du « Sir Tchol » d'Étienne Orbélian, on ne paraît pas avoir encore fait un rapprochement qui s'impose. La chronique dite d'Amadi et celle de Florio Bustron, en racontant l'expédition navale dirigée contre Rosette par les Chyprois en 1299-1300, mentionnent toutes deux la part qu'y prit le « signor Chiol », ambassadeur de Ghazān, alors souverain des Mongols de Perse[2]. Il me paraît évident que ce « signor Chiol » n'est autre que le Sir Tchol auquel avait été confié le jeune « Théodose »-Öljäitü vers 1288.

Le texte d'Orbélian, les épithètes de « sir » et de « signor » montrent clairement qu'il s'agit d'un « Franc » établi en Perse. D'autre part, la forme même adoptée par Orbélian semble indiquer qu'il faudrait préférer une orthographe *Ciol à celle de Chiol donnée dans les manuscrits des deux chroniques italiennes. Enfin, si on tient compte des prononciations mongoles du *i* initial, qui passe si facilement à l'explosive palatale (*ǰ*, *č*) et même à la dento-spirante (*dz*, *ts*), il apparaîtra très normal

[1] Écrivant cette note loin de Paris, sur une fiche déjà ancienne, je m'excuse de ne pouvoir renvoyer directement au texte même d'Orbélian ; j'emprunte la citation à Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III*, p. 94, 259.

[2] *Chronique de l'île de Chypre*, de Florio Bustron, dans *Doc. inédits*, *Mél. histor.*, t. V, 1886, in-4°, p. 132 ; *Chronique d'Amadi*, dans *Doc. inédits*, 1891, in-4°, p. 236.

que ce nom ait été latinisé sous une forme dont les variantes Isolus, Ozolus et même Iolus sont presque possibles au même titre, sans que j'aie actuellement le moyen de prononcer entre elles absolument. Ce serait donc en définitive un Pisan que ce seigneur franc Sir Tchol, dont la vie, à la fin du XIIIe siècle, fut mêlée aux règnes d'Arγun et de Ghazan et à l'enfance d'Öljäitü.

P. Pelliot.

COMPTES RENDUS.

M. Marcel Cohen, chargé de cours à l'École des Langues orientales. *Le parler arabe des Juifs d'Alger* (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, t. 4). — Paris, H. Champion, 1912; 1 vol. in-8°, XVII-559 pages.

D'où viennent les Juifs qui forment une partie importante de la ville d'Alger? Dès le XIIIe siècle, on y trouve une communauté juive, assez misérable, semble-t-il, dénuée d'écoles, et ayant recours, pour régler ses dissentiments, au tribunal du Cadi, faute de juges de sa religion. Après 1391, il y eut un fort afflux d'Israélites venus d'Espagne, où leur situation était devenue intolérable à la suite des massacres de Séville et des persécutions qui leur rendaient impossible le séjour dans les États chrétiens. Ces derniers parlaient l'espagnol, ainsi que le démontre l'histoire des colonies juives du Nord du Maroc. Quant à l'immigration postérieure à 1492 (décret de Ferdinand le Catholique), elle n'a pas laissé de traces : les nouveaux venus se sont fondus dans les anciennes communautés. De même, par la suite des temps, toute différence a disparu entre les deux groupements primitifs, les indigènes et les immigrés.

Tous parlent arabe, mais cet arabe offre certaines particularités que l'on ne rencontre pas dans le parler des musulmans d'Alger : tout d'abord des emprunts à l'hébreu, ce qui est naturel, la pratique d'une religion entraînant avec soi l'habitude de se servir d'expressions particulières et caractéristiques; ensuite nombreux emprunts à la langue franque, véhicule des relations commerciales qui a régné dans les ports de la Méditerranée jusqu'à des temps voisins du nôtre; enfin on y remarque une tendance à adopter des flexions étrangères dans des mots d'emprunt, et une tolérance pour les phonèmes étrangers, plus marquée que chez leurs concitoyens musulmans.

Le but que s'est proposé M. Marcel Cohen est d'étudier ce parler; pour y parvenir, il a dû se livrer à un examen minutieux de la qualité de ses informateurs : tous ceux qui se sont occupés d'enquêtes linguistiques savent combien il est difficile d'obtenir des renseignements précis ou d'arriver à des constatations sûres, selon les influences subies par les

interlocuteurs. Les indications qu'il nous fournit nous paraissent indiquer qu'on a pris les précautions nécessaires pour éviter de noter des formes empruntées à des parlers voisins, et que l'on ne trouve pas dans l'idiome habituel des anciennes familles. Enfin l'emploi de l'arabe disparaît devant l'usage du français, non pas graduellement, mais brusquement, d'une génération à l'autre, sous l'influence de l'instruction primaire et secondaire. Cette «substitution brusque et intégrale» ne peut être, à bon droit, qualifiée d'évolution (p. 12); l'évolution est une transformation lente : M. Cohen signale, au contraire, un phénomène de mutation analogue à ceux que l'on a relevés dans le domaine de la biologie.

Ce volume est divisé en trois parties : 1° la phonétique, avec étude du consonantisme (consonnes isolées, influence des consonnes les unes sur les autres), et du vocalisme (voyelles brèves et longues, semi-voyelles, diphtongues, modifications du timbre); 2° la morphologie (verbe, nom, mots invariables); 3° le vocabulaire (emprunts hébreux, romans, turcs, berbères, vocabulaires particuliers : noms de parenté, langage du ciseleur, noms de vêtements et d'instruments de musique). Une introduction abondamment fournie traite de l'histoire des Juifs d'Alger et de leur langage; à titre d'appendice, on trouvera des textes en transcription qui, au point de vue du folk-lore et de la sociologie, ne sont point dépourvus d'intérêt, comme la coutume des enterrements et les détails sur les cérémonies et les usages du mariage.

Le volume de M. Cohen est un de ces documents, tels qu'il commence à s'en rassembler un certain nombre, qui sont le résultat d'une enquête approfondie sur un sujet déterminé, et dont l'importance est d'autant plus grande que le parler dont il constate l'existence est en voie, sinon de disparaître, au moins d'être profondément affecté par l'intrusion d'éléments étrangers.

Cl. Huart.

Annette S. Beveridge. *The Memoirs of Bābur*, a new translation of the Bāburnama, incorporating Leyden and Erskine's of 1826 A. D. Fasciculus I, Farghāna. — London, Luzac and Co., sans date; 1 vol. petit in-4°, 185-xvi pages.

La traduction des *Mémoires de Baber*, par Pavet de Courteille, a paru en 1871 ; elle était supérieure à celle de John Leyden et William Erskine parce qu'elle avait été faite directement sur le texte original publié

en 1857 à Kazan par Ilminski, et non sur l'une ou l'autre des deux versions persanes. Ce qui a décidé Mme Beveridge à tenter une nouvelle interprétation du texte turc, c'est la découverte du manuscrit de Haïder-abâd [1] et sa publication, en reproduction phototypique, dans le tome I de la *Gibb Memorial Series* (1905). Quant à la transcription du nom même du conquérant timouride de l'Inde, les lecteurs du *Journal asiatique* se souviennent que M. E. Denison Ross a établi, d'une manière péremptoire, qu'il faut prononcer *Babour* et non *Baber* (x^e^ sér., t. XVII, 1911, p. 331). S'il n'y a rien à dire sur ce sujet, il n'en est pas de même sur le système de transcription du dialecte turc dans lequel a écrit l'auteur; Mme Beveridge s'en est expliquée dans la note 2 de la page 2 et donne la raison suivante : «I follow Turkī lettering because I am not competent to choose amongst systems which... etc.» Il y a ceci de vrai que nous ne pouvons guère espérer, avec l'insuffisance notoire de l'alphabet arabe pour translitérer les sons du turc, reconstituer la véritable prononciation du dialecte auquel nous avons affaire : mais, cela admis, il y a tout de même des bornes. Ainsi, chaque fois qu'il y a un *alif* dans le texte, la traductrice met un *a* : il s'en suit que او initial sera toujours représenté par *aū*, quelle que soit la vraie voyelle : grâce à ce procédé, nous obtenons de véritables monstres tels que : *aūlmak kīrāk* «il faut mourir» (p. xi, l. 5), correspondant à l'osmanli *ölmäk gäräk*; Vámbéry (*Čagataische Sprachstudien*, p. 227) a *ölük*, ce qui indique bien que la voyelle est *ö* dans la Transoxiane; quant au second mot, le même auteur a *kirek* et *kerek* (p. 333). Nous aurons de même *aūq* «arrow» pour *oq*, *aūltūrgūchī* «one who will kill» (p. 23, l. 8) pour *öltürgüči*, *aūltūrdī* (p. 36 et note 1) pour *öltürdi*, osm. *öldürdü*, etc. Pareillement ای initial sera transcrit par *aī* : *aīl-khāni* pour *īl-khāni* (p. 79), *aīchār aīdīm* (p. 83, n. 1) pour *ičär idim* «je buvais», etc.

Un certain nombre de fautes d'impression sont venues s'ajouter à ces motifs d'incertitude. Page 3, note 6 : *mī āyid*, *bar āyid*, lire dans les deux cas *āyad*. — P. 10, l. 6 : *'umiq* «profond», lire *'amīq*. — P. 11, note 3 : *tabarraklūq*, lire *tabarrukluq*; note 4 : *yabrūjū' s-sannam*, lire *-ṣanam*. — P. 22, note 3 : Dans les vers cités, *bāz garadad* doit être remplacé par *bāz gardad*, *naqra* par *nuqra*, *zar-i ṣāfī* par *zarr-i ṣāf*

[1] L'histoire de ce manuscrit a été racontée dans le Journal de la Société asiatique de Londres; voir notamment : *The Haydarabad codex of the Babar-nama*, reprinted from the J. R. A. S. October 1905 and January 1906; Hertford, 1906; on y trouvera exposée, p. 91, la méthode adoptée pour la nouvelle traduction, qui ne devait être qu'une revision de celle de 1826.

IMPRIMERIE NATIONALE.

(à cause du mètre), *airzīn* par *arzī:* (qui rime avec *chīz*). — P. 40, note 1 : *ikhlāq u aṭawārī* «manners and habits» est naturellement *akhlaq u aṭwārī.* — P. 44, note 3 : *maqattal* «vital part» est *maqtal.* — P. 79, ligne 18 : *Māmun khalīfa* (Caliph), *mamūnī* Tables, lire Ma'mun et Ma'mūnī. — P. 83, note 5 : *Tāq-i-kisrī*, lire *-kisrā.* — P. 112, note 2 : *pidr,* lire *padar.* — P. 147, note 2 : Abū'l-Makāram, lire Abū'l-Makarim. — Appendice, p. VI : *sang-shikan* signifie «briseur de pierres», non «stone-eating».

Je ferai remarquer en outre qu'Akhsīkīt ou Akhsīkīs (écrit avec ث) ne représente pas une mauvaise lecture des manuscrits pour Akhsī-Kīnt «old name of the place» (p. 9) : le nom de cette localité est Akhsi : le suffixe *keth* est persan, apparenté à *kédè* «maison» : le suffixe *kīnt* (plutôt *kent*, à cause de la transcription arabe) est turc. — Page 15, l. 5 : «He was a true believer (Ḥanafī mazhablīk)» : ici *ḥanafī* ne peut être pris dans son sens coranique d'«adepte de la religion des *ḥanīfs*» : il désigne celui qui reconnaît pour chef d'école Abou-Ḥanîfa No'mân ben Thâbit : 'Omar-Chéïkh était hanéfite. — P. 22, l. 11. *tā'ib* ne signifie pas «he now lives lawfully» et *ṭarīqa* «the right way», et cela suggère encore moins «had become an orthodox Musalmān» (note 4). L'auteur veut dire que Ḥaïdar s'est repenti de ses fautes et est entré dans un ordre religieux. — P. 79, note 3. La Ka'ba n'est pas «the Black Stone». — P. 83, note 1. Le cidre, dont le nom semble venir de *chāghīr* (چاغیر), a été introduit en Angleterre par les Croisés, qui avaient appris à le faire des Turcs en Palestine. Pour admettre cette étymologie, il faudrait qu'on eût expliqué tout d'abord comment la gutturale continue غ a pu se transformer en dentale explosive. De plus, le nom du cidre est considéré comme d'origine latine : enfin, ce sont des Français, se trouvant dans les armées russes chargées d'occuper la Transcaucasie, qui leur ont appris à faire du cidre avec les belles pommes des vallées du Caucase : c'était probablement la première fois qu'on utilisait, en Orient, les pommes pour cet usage.

P. 137, note 1. Bina'ī (lire Benna'ī, Riza-qouli-khan, *Medjma' el-Fosaḥâ*, t. II, p. 82 : Huart, *Calligraphes*, p. 212) est simplement accusé d'ignorer les règles de la poésie : «His rhymes are not true *viz. gīr, (sa) mar* and *lār.*» Ces rimes prouvent tout uniment que *gīr*, signifiant «terre», se prononçait *gār*, et nous avons ainsi de bonnes rimes : *gār, sāmār* et *lār.* Les vers persans cités sont difficiles, parce qu'ils contiennent des jeux de mots : mais, après avoir reconnu dans la note 2 de la page 138 qu'il s'agissait de lettres pointées et non pointées, ce n'est pas lever la difficulté que de traduire, p. 137, مهمل غلط par «rhyme of

grain» parce que *mallah* rimerait avec *ghallah* (transcrit *ghala*). Le texte ne permet pas cette interprétation. *Mohmal* ne peut signifier que : 1° «négligé, laissé de côté», c'est-à-dire «obsolète» : c'est presque dans ce sens que l'a pris Pavet de Courteille (*Mémoires de Baber*, t. I, p. 188, note 1) : «le mot *galleh*, qui signifie produit, provision, pris dans l'acception peu usitée (*muhmel*) de vêtement» (c'est *gholla* qui a ce sens); 2° privé de points diacritiques, غلّه donnera علّه, mais ce mot n'existe pas avec le sens de vêtement : il n'y a que علّهاء qui désigne un vêtement rembourré se portant sous la cotte de mailles, le كزآكند des Persans. Est-ce cela qu'a voulu dire le poète? Le jeu de mots est, en tout cas, peu clair.

En dehors de ces défectuosités, la nouvelle traduction du *Bâbour-Nâmè* offre un progrès incontestable sur ses devancières : ce sont les notes, dans lesquelles on a utilisé les données géographiques que l'on possède actuellement sur les régions de l'Asie centrale parcourues par l'aventureux conquérant, et que l'on n'avait pas encore au moment de la publication de la traduction de Pavet de Courteille, où la pénétration russe commençait à peine dans ces régions, et encore moins en 1826. On trouvera, en appendice, une note sur le site et la disparition du vieil Akhsī, sur les oiseaux nommés *qīl qūyirūgh* et *bāghrī qarā*, sur le *goshagīr* et, en général, sur les termes techniques du tir à l'arc. Une courte dissertation indique les motifs qui ont fait rejeter de la présente traduction le *Rescue passage*, c'est-à-dire l'endroit des Mémoires où Bâbour raconte que, résigné à mourir, il fut sauvé par l'arrivée inopinée de ses compagnons, mis sur sa trace par un songe opportun. Le récit de ce songe ne serait pas, à lui tout seul, suffisant pour établir la non-authenticité de ce passage, car on sait l'importance qu'y attachent les Orientaux; mais les autres raisons sont plus sérieuses.

Le premier fascicule contient le récit des aventures, fréquemment malheureuses, du prince ambitieux dans le Ferghâna; le second, qui suivra, renfermera la partie des Mémoires relative à Kâboul, et le troisième sera réservé à l'Inde; le quatrième et dernier comprendra la préface, les index, les cartes, etc. On peut souhaiter à Mme Beveridge le courage nécessaire pour mener à bien l'entreprise ardue qu'elle s'est imposée.

Cl. Huart.

C. A. Storey. *The Fâkhir of Al-Mufaddal Ibn Salama*, edited from Manuscripts at Constantinople and Cambridge (publication du fonds De Goeje). — Leyde, E. J. Brill, 1915; un vol. in-8°, xvii-80-260 pages.

Il y a maintenant soixante-douze ans que G. W. Freytag achevait à Bonn sa traduction latine des proverbes arabes de Méïdânî; depuis lors on a vu paraître, sur le même sujet, l'édition du Caire du texte arabe (1284 hég. = 1867; autre édition en 1310 = 1892), le recueil d'el-Mofaḍḍa led-Ḍabbî (édition du *Djévâïb*, Constantinople, 1300 = 1883), celui d'Abou-Hilâl el-ʿAskarî (Caire, 1310), le *Risâlat el-Amthâl el-Baghdâdiyya* d'Abou'l-Ḥasan et-Tâlaqânî (édition L. Massignon, Le Caire, s. d.). Le *Fâkhir* d'el-Mofaḍḍal ben Salama complète utilement les renseignements que nous avons sur cette branche de la littérature, et il faut savoir gré à M. C. A. Storey, professeur au Collège musulman d'Aligarh, d'avoir choisi cet ouvrage comme thèse présentée à la suite des études faites au Trinity College de Cambridge. M. Bevan, professeur à l'Université de cette ville, le savant éditeur des *Naqâ'iḍ*, a eu la main heureuse en l'indiquant à son élève.

On ne sait pas grand' chose sur l'auteur en dehors des quelques mots que lui ont consacrés Ibn-Khallikân (*Wafayât*, éd. Wüstenfeld, n° 590 et non 551, comme le porte la préface de l'édition Storey : cf. *Biographical Dictionary*, t. II, p. 611) et le *Fihrist*, p. 73. On ignore la date de sa mort : Abou-Bekr eç-Çoûlî avait suivi ses leçons en 290 (903); la date de 308 (920) est celle de la mort de son fils, Abou'ṭ-Ṭayyib, enlevé à la fleur de l'âge; la confusion est imputable à Brockelmann, *Geschichte der arab. Litteratur*, t. I, p. 118. Deux manuscrits ont servi à établir le texte; le premier est celui de la bibliothèque de l'Université de Cambridge signalé par M. Edw. G. Browne dans son *Handlist;* le second appartient à la mosquée Noûr-i ʿOsmâniyyè de Constantinople : il a été décrit par M. Rescher dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, t. LXIV, 1910, p. 499. On n'a pas utilisé une troisième copie, qui dérive probablement de la précédente; elle se trouve à la mosquée Moḥammèdiyyé (Fâtiḥ) à Constantinople, et a fait l'objet d'une note du même M. Rescher, dans les *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. V, p. 504.

Plusieurs tables rendront aisé l'usage de ce volume : la première est un index des mots cités, rangés selon l'ordre alphabétique des racines : la seconde comprend les noms des localités, un astérisque indique les batailles et les escarmouches : la troisième est la liste des noms d'hommes, de femmes, de tribus, etc.; la quatrième donne la série des proverbes rangés d'après l'ordre alphabétique du mot initial; la cinquième est

consacrée aux noms des poètes cités : la sixième et dernière nous offre les différentes rimes des vers allégués. En somme, bon et fort utile travail.

Cl. Huart.

Joachim Miret y Sans et Moïse Schwab. *Documents de Juifs catalans des XIe, XIIe et XIIIe siècles.* — Paris, librairie Durlacher, 1915 ; brochure in-8° de 62 pages.

Les reproductions graphiques de documents inédits du moyen âge sont particulièrement intéressantes pour les études historiques, notamment lorsqu'il s'agit de pièces datées, permettant d'identifier les écritures d'autres pièces de même provenance pour en fixer indirectement les dates approximatives. Les textes reproduits par MM. Miret y Sans et Schwab proviennent, pour la plupart, d'un petit dépôt de documents de la vieille église paroissiale Sainte-Anne à Barcelone, où jadis se trouvait le prieuré de l'Ordre du Saint-Sépulcre; ils sont au nombre de 36, dont une vingtaine accompagnés de fac-similés. Ce sont des actes notariés concernant des achats et des ventes de maisons, de jardins et de terres, effectués entre juifs et chrétiens habitant la Catalogne ; ils sont rédigés en latin et en hébreu et revêtus des signatures des contractants, des notaires et des témoins. Parmi les signatures des chrétiens, il y en a même une qui est en lettres hébraïques (texte n° V, celle du vendeur, nommé Ponce Guillem), ce qui est un fait extrêmement rare.

Les textes hébreux de ces documents sont écrits en lettres semi-cursives hébraïco-catalanes, à l'exception du n° XXIII qui est en écriture africaine. Dans leur introduction, les auteurs examinent en détail la paléographie de ces écritures, tandis que la question d'onomastique fait l'objet d'une très intéressante étude formant la dernière partie de leur brochure ; des observations particulières accompagnent chacun des textes reproduits.

D. Sidersky.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

JAINISME.

— Le 21 novembre 1915, le Râyacandra Jayanti Committee a célébré à Bombay l'anniversaire de la naissance du maître jaina Râyacandra, dont il a déjà été parlé dans le *Journal asiatique* (mars-avril 1912, p. 373-374). La réunion, suivant le compte rendu de la *Jaina Gazette*, fut passablement agitée et tumultueuse. Néanmoins, le principal orateur, M. Gandhi, parvint à prononcer l'éloge du maître enlevé prématurément en 1901, à l'âge de trente-quatre ans. Il n'hésita pas à le mettre au-dessus de Ruskin et de Tolstoï. Car, si Râyacandra était le modèle des plus hautes vertus morales, il apparaissait d'autre part comme un esprit affranchi, aux idées généreuses et larges, rêvant d'une religion universelle basée sur les principes du Jainisme.

— Huit jours après, le dimanche 28 novembre, à Calcutta, les Digambaras mirent à profit la *rathayâtrâ*, c'est-à-dire le festival annuel de la procession des idoles, pour organiser une exposition d'antiquités jainas. Celles-ci comprenaient surtout des peintures et des manuscrits. Elles sont la propriété du Jaina Siddhânta Bhavana ou Bibliothèque centrale jaina d'Arrah, et le secrétaire général de cet établissement, M. Kumar Devendra Prasad, avait été chargé du soin de les transporter à Calcutta.

L'exposition, installée dans les jardins du temple Belgachia, eut le plus grand succès. Elle reçut la visite des dignitaires de l'administration et des savants, non moins que celle du peuple.

Parmi les peintures, on en remarquait spécialement trois, œuvres de Mirshahib, artiste officiel de l'ancienne cour de Oudh. Elles sont toutes les trois sur papier et représentent respectivement les seize songes de Trisalâ, mère de Mahâvîra, lorsqu'elle mit au monde le dernier prophète

du Jainisme, les seize songes du roi Candragupta et un auditoire de Mahâvîra prêchant la loi aux êtres vivants.

Les photographies étaient en nombre considérable. L'une d'entre elles retint surtout l'attention : celle reproduisant le fameux temple de Pâwâpurî, où Mahâvîra obtint le Nirvâṇa.

Quelques collections numismatiques avaient été également réunies, en particulier une série de monnaies Kuṣaṇa.

Cependant c'est l'exposition des manuscrits qui offrait le plus de variété. Il y avait là des documents intéressants à plus d'un titre et dont quelques-uns sont d'un âge respectable : tel le manuscrit d'un *Loka-vibhâga*, sur feuilles de palmier, vieux d'à peu près sept siècles; un autre, celui d'un *Triloka-sâra*, également sur feuilles de palmier, remonte à 600 ans environ. Signalons encore un ouvrage bengali, le *Bhupal-chaubisi*, dont un manuscrit, datant du début du xve siècle, est d'une rare richesse, chaque çloka étant enluminé de miniatures en quatre couleurs rehaussées d'or.

Mais le joyau de l'exposition devait consister dans le manuscrit, unique dans l'Inde, paraît-il, du *Dhavala* et du *Jaya-dhavala*. Il est aussi sur feuilles de palmier et en caractères dravidiens. Ces ouvrages sont à peu près inconnus jusqu'ici. Ils constituent cependant un des exposés les plus anciens de la religion jaina, puisqu'ils furent composés vers le milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne par les maîtres digambaras Dharasena, Bhûtavali et Puṣpadanta. Le *Dhavala* compterait 95,000 vers et le *Jaya-dhavala* 125,000. Mais ce sont là des chiffres sans doute grossis par la légende. Une tradition plus modeste (voir Âtmârâmjî cité par R. Hœrnle dans l'*Indian Antiquary*, t. XXI, p. 72, note) attribue au premier de ces traités 70,000 çlokas seulement et 60,000 au second. Il y en aurait en outre un troisième, le *Mahâ-dhavala*, en 40,000 strophes.

A. G.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, October 1915 :

X... The Eastern War Areas. — E. H. Parker. Republican China. — A. S. Safrastian. The existing Position in Armenia. — A. A. Smith. Where East and West meet. — Prof. Mills. The Persian Religion of Avesta. — F. Scatcherd. The Greek Crisis.

November :

F. H. Tyrrel. Great Britain, Turkey, and Germany. — L. H. Mills. The parallel development of ideas in different religions. — H. Beveridge. Some account of Silhadi, a Rajput Renegade, and of the «Mirat Sikandari». — Syama Shankar. The problem of education in India. — A. A. Smith. Where East and West meet (*suite*). — J. B. Pennington. The future government of India.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XIV, n° 8 :

H. Maspero. Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchö-Kiang.

N° 9 :

Bibliographie. — Chronique. — Documents administratifs. — Index et Table.

Epigraphia Indica, vol. XII, fasc. 6 :

29. B. C. Mazumdar. Sonpur plates of Kumara Somesvaradeva. — 30. Hira Lal. Dantewara Sanskrit and Hindi inscriptions of Dikpaladeva; Samvat 1760. — 31. J. F. Fleet. Bhandup plates of Chhittarajadeva: A. D. 1026. — 32. L. D. Barnett. Inscriptions at Yewur.

Giornale della Società asiatica italiana, vol. XXVI (1913-14) :

P.E. Pavolini. Collana di belle sentenze (Sūktāvalī). — M. Vallauri. Saggi ramaici. — L. P. Tessitori. Karakuṇḍa kī Kathā, ovvero una versione digambara in Jaipurī Bhāṣā della storia di Karakaṇḍu. — F. Belloni-Filippi. La Yogaçāstravṛtti (*fin*); – The Munipaticaritrasāroddharaḥ (*fin*). — A. Zanolli. ΣΥΜΦΩΝΙΑ *ἐκ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴν ἁγίαν καὶ θεόπνευστον νέαν γραφήν*. — L. Suali. La Trivandrum Sanskrit Series. — G. Tucci. Osservazioni sul Fargard II del Vendîdâd. — M. Vallauri. Saggio di versione del Mâdhavanidāna. — U. Cassuto. Questioncelle bibliche : la patria del profeta Nahum.

Indian Antiquary, October 1915 :

L. Rice. Kollipaka. — S. Kumar. The inscriptions of Aśokachalla. — C. R. Krishnamacharlu. The religion of the Vijayanagara House. — G. A. Grierson. The North-Western Group of the Indo-Aryan Vernaculars. — V. Venkatachallam Iyer. The adventures of the God of Madura. — R. E. Enthoven. Folklore of the Gujarat.

November :

V. A. Smith. The date of Akbar's birth. — R. Sewell. The chronology of the Pandya Monarchy (Mr. Swamikannu Pillai's Theory). — R. E. Enthoven. Folklore of the Gujarat.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, July and August 1915 :

Notes on Father Monserrate's Mongolicae Legationis Commentarius, by H. Beveridge; and the Surat Incident, translated from the Portuguese by R. G. Whiteway, edited and annotated by Rev. H. Hosten, S. J.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, October 1915 :

C. H. Harley Walker. Jāḥiẓ of Baṣra to al-Fatḥ ibn Khāqān on the «Exploits of the Turks and the Army of the Khalifate in general». — F. E. Pargiter. The Telling of Time in Ancient India. — O. Bates. Ethnographic Notes from Marsa Maṭrūḥ. — J. F. Fleet. Tables for finding the Mean Place of the Planet Saturn.

Miscellaneous Communications. — B. Laufer. The prefix *a-* in the Indo-Chinese Languages; — Karajang. — A. B. Keith. The Indian Origin of the Greek Romance; — The Magi; — The Dynasties of the Kali Age. — V. A. Smith. The Zoroastrian Period of Indian History. — J. F. Fleet. Malava-gaṇa-sthiti. — B. M. Barua. A Note on the Bhabra Edict. — Clara C. Edwards. History of the Dome in Persia.

Le Monde oriental, vol. IX, fasc. 2 :

K. B. Wiklund. De uraliska folken och språken (Les peuples et les

langues de l'Oural]. — S. Lönborg. Korset och Labarum [La croix et le Labarum]. — J. Kolmodin. Observations sur les textes bilin de M. Reinisch.

Fasc. 3 :

K. B. Wiklund. Stufenwechselstudien. V-VII. — T. Torbiörnsson. En slavist [Un slaviste (Agrell)].

The Moslem World, October 1915 :

H. U. Weitbrecht. The War and Islam from the German Missionary Point of view. — W. H. T. Gairdner. Mohammedan Tradition and the Gospel. — Prince Leone Caetani. 'Uthman and the Recension of the Koran. — A. Mingana. An old Turki manuscript of the Koran. — S. M. Zwemer. A Moslem Apocryphal Psalter. — D. S. Margoliouth. The use of the Apocrypha by Moslems. — E. M. Paddon. Hausa Proverbs and Hausa Character. — S. R. Trowbridge, S. Eff. Abd-ul-Ahad. The Moslem Press and the War.

Revue du Monde musulman, vol. XXX (1915) :

H. Kazem-Zadeh. Les chiffres siyàk et la comptabilité persane. — L. Bouvat, Azéri, A.-L.-M. Nicolas, R. M., A. V. A travers les journaux. — L. Bouvat. Publications récentes.

Rivista degli Studi orientali, vol. VI, fasc. 4 :

E. Griffini. Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — M. Vallauri. Il I° Adhikaraṇa dell' *Arthaçāstra* di Kauṭilya. Traduzione italiana con note. — W. Förtsch. Altbabylonische Texte aus Drehem.

Bollettino. Lingue e letterature indo-iraniche.

T'oung Pao, Mai 1915 :

B. Laufer. Optical lenses. — H. Cordier. Les correspondants de Bertin. — W. W. Rockhill. Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the Coasts of the Indian Ocean during

the fourteenth century, Part II. — B. Laufer. Three Tokharian Bagatelles; Viḍaṅga and Cubebs.

Juillet 1915 :

B. Laufer. Asbestos and Salamander. — W. W. Rockhill. Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago, etc., Part III. — A. C. Moule. Hang-chou to Shang-tu. — B. Laufer. Chinese transcriptions of Tibetan names.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 NOVEMBRE 1915.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Chavannes, *vice-président.*

Étaient présents :

Mlle Getty ; MM. Allotte de la Fuÿe, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Delaporte, Huart, Mayer Lambert, Leroux, Sylvain Lévi, Macler, Meillet, Petrucci, Ravaisse, Schwab, Weill, *membres.*

M. Chavannes, en ouvrant la séance, annonce à la Société que son Président, dont l'état de santé s'est considérablement amélioré, va pouvoir reprendre, avec l'autorité morale et le dévouement dont il a donné tant de preuves, la direction de nos travaux.

Le procès-verbal de la séance du 14 mai est lu et adopté.

M. Chavannes retrace la carrière scientifique de notre regretté confrère M. Decourdemanche, récemment décédé, et propose M. Moret pour le remplacer au Conseil d'administration. Cette proposition est ratifiée.

Les membres sortants de la Commission du Journal sont réélus.

Est nommé membre de la Société :

M. le Dr Victor Segalen, présenté par MM. Chavannes et Sylvain Lévi.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. ALLOTTE DE LA FUŸE, les tirages à part de ses deux études, *Un cadastre de Djôkha* et *Mesures agraires et formules d'arpentage à l'époque présargonique;*

Par M. Sylvain LÉVI, le travail de M. L. AUROUSSEAU intitulé *Un récent ouvrage sur le Champa;*

Par M. SCHWAB, *The Story of the Pinna and the Syrian Lamb*, de M. Berthold LAUFER : M. Schwab attire l'attention de la Société sur l'intérêt de cette publication, faite par un sinologue qui est en même temps hébraïsant.

Lecture est donnée d'une lettre du Ministère de l'Instruction publique, annonçant l'ordonnancement du quatrième trimestre de la subvention de 1915.

MM. Sylvain LÉVI et CHAVANNES exposent les résultats des recherches auxquelles ils se sont livrés pour élucider les questions que soulève la série des seize ou des dix-huit arhats fréquente dans l'iconographie chinoise. La série des seize arhats est mentionnée dans une prophétie attribuée à un arhat nommé Nandimitra, traduite par Hiuan-tsang en 654 : ce n'est qu'à partir de cette date que les noms des seize arhats ont pu être répandus en Chine : c'est une peinture du moine K'ouan-hieou faite à la fin du neuvième siècle à Hang-tcheou qui a rendu populaire la série des seize arhats : l'adjonction de deux arhats supplémentaires paraît dater du XIe siècle : ces deux nouveaux arhats, quels que soient les noms divers qu'on leur attribue, se ramènent en définitive aux personnages symboliques de l'Est et de l'Ouest, l'arhat qui dompte le dragon, l'arhat qui soumet le tigre. La série des seize arhats elle-même est fondée sur la considération de la distribution dans les quatre directions de l'espace des arhats qui sont chargés de protéger la Loi bouddhique dans le monde. Les légendes relatives à Piṇḍola nous le montrent comme le prototype du moine qui ne meurt pas : c'est sur ce modèle que se sont formés le groupe des quatre arhats en relation avec les quatre rois célestes présidant aux quatre points cardinaux, puis le groupe des seize arhats.

Quant à la doctrine qui s'exprime dans le système des seize arhats, c'est un compromis entre les deux véhicules : les arhats du Hinayana se trouvent chargés d'un rôle que le Mahayana confiait aux Bodhisattvas,

et, à l'instar de ceux-ci, ils se maintiennent dans la vie active, sans entrer dans le Nirvāṇa, pour assurer le salut des créatures et la perpétuité de la Loi.

Après quelques remarques de M. Petrucci, la séance est levée à 6 heures.

SÉANCE DU 10 DÉCEMBRE 1915.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président ;* MM. Allotte de la Fuÿe, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Casanova, Guimet, Huart, Mayer Lambert, Leroux, Sylvain Lévi, Macler, Petrucci, Schwab, Segalen, Vinson, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 12 novembre est lu et adopté.

M. le Président a le profond regret d'annoncer la perte nouvelle que vient de faire le Conseil dans la personne d'un de ses membres les plus anciens, d'un de ceux dont il s'honorait le plus, M. Michel Bréal. Si nos traditions et l'intimité familière de nos réunions excluent les longues oraisons funèbres, il serait bien superflu de protester en beaucoup de paroles de notre admiration et de notre attachement pour le collègue éminent qui nous est enlevé.

Si M. Bréal a consacré à la linguistique la plus grande part de sa longue activité, il appartenait à une génération pour laquelle l'orientalisme et la linguistique demeuraient étroitement associés ; il n'avait jamais cessé, d'ailleurs, d'étendre particulièrement aux études iraniennes une curiosité très informée. Dans tous les ordres de recherche il portait avec toutes les ressources de l'humanisme le plus affiné des dons précieux et rares.

Esprit ingénieux, esprit lumineux, il avait ce privilège de porter un vif agrément dans des recherches austères. Sa parole savamment mesurée et comme enveloppée se nuançait d'une grâce et d'une finesse auxquelles

rendaient hommage les auditoires les plus difficiles. Supérieur à tout pédantisme professionnel, beaucoup plus soucieux de mettre en valeur des idées justes que d'accumuler des matériaux sans choix, il a servi supérieurement les intérêts de l'enseignement en même temps que les intérêts de la science.

Et comment oublierions-nous, nous tous qui l'avons fréquenté et connu, avec quel empressement, jusqu'au bout d'une longue carrière, sa bienveillance toujours souriante, toujours active, s'est employée pour tout ce qui — personnes ou entreprises — promettait de contribuer parmi nous au progrès des études de l'Orient?

Notre pensée émue et reconnaissante lui demeurera fidèle.

M. le colonel Allotte de la Fuÿe présente à la Société le tirage à part de son étude, *Un dirhem talismanique musulman*.

M. Vinson expose que la civilisation du Sud de l'Inde a été faite par les brahmanes venus du Nord. Ils ont les premiers étudié, écrit et perfectionné les langues du Sud. La littérature tamoule n'est d'ailleurs pas un simple reflet de celle du sanskrit : elle a son originalité et son indépendance. Le çivaïsme notamment s'est incorporé les divinités locales, les superstitions et les légendes du pays et, dans les plus vieux poèmes, on trouve la trace des mœurs et des coutumes des Dravidiens, dont le culte primitif se réduisait à la crainte des mauvais esprits, des gnomes, des vampires, etc. Ils avaient des sortes de prêtres, devins, conjureurs, et qu'on appelait *pārppān* «celui qui voit».

M. le colonel Allotte de la Fuÿe fait un exposé rapide des premières tentatives de déchiffrement des hiéroglyphes hétéens et des découvertes successives qui ont permis de reprendre dans des conditions meilleures l'étude d'un problème qui, à l'origine, pouvait être considéré comme presque insoluble, faute de données suffisantes; il signale spécialement les lettres d'El-Amarna et les tablettes cappadociennes comme ayant fait connaître quelques textes hétéens, et insiste tout particulièrement sur la découverte plus récente de tablettes cunéiformes contenant des dictionnaires trilingues sumériens, assyriens, hétéens. Il termine par quelques aperçus sur l'antiquité de l'emploi de l'écriture cunéiforme et de l'écriture hiéroglyphique hétéenne en Asie mineure.

La séance est levée à 6 heures.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

I. Livres.

ʿAbd al-Wahhâb ach-Chaʿrâni. *Kitâb Dourar al-Manthoûra...* (Texte arabe publié par E.-A. Schmidt). — Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Université, 1914; gr. in-8°. [Don de M. A.-T. Schmidt.]

Allotte de la Fuÿe (Colonel). *Un cadastre de Djokha* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1915; in-4°. [A.]

— *Mesures agraires et formules d'arpentage à l'époque présargonique* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1915; in-4°. [A.]

— *Un dirhem talismanique musulman* (Extrait). — Paris, C. Rollin et Feuardant, 1915; gr. in-8°. [A.]

Ananda Ranga Pillai. *The Private Diary...* translated from the Tamil by order of the Government of Madras, and edited by Sir J. Frederick Price, assisted by Rao Sahib K. Ranga Achari. Volume 3. — Madras, Government Press, 1914; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Administration Report of the Forest Department of the Madras Presidency for the twelve months ending 30th June 1914. 1913-1914. — Madras, Government Press, 1915; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1914. — Lahore, «C. and N. Gazette» Press, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Service of India, Frontier Circle, for 1914-15. — Peshawar, D. C. Anand and Sons, 1915; in-fol. [Gouvernement de l'Inde].

**Annual Report of the Smithsonian Institution, 1913-1914.* — Washington, Government Printing Office, 1914-1915; 2 vol. in-8°.

Archæological Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica... edited and translated by Don Martino de Zilva Wickremasinghe, II, 3. — London, Humphrey Milford, 1915; in-4°. [Gouvernement de Ceylan.]

(1) Les publications marquées d'un astérique sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Archæological Survey of India. Annual Report, 1911-12, II; 1912-13, I. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1915; gr. in-4°.

Archæological Survey of India. Rice (B. Lewis). *Coorg Inscriptions (revised edition)* [*Epigraphia Carnatica*, vol. I]. — Madras, Government Press, 1914; gr. in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

Archæological Survey of India. Three Turki Manuscripts of Kashgar, by E. Denison Ross. — Lahore, Mufid-i-'Am Press, s. d.; in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

Armies (The) of India, printed by Major A. C. Lovett, *described by Major* G. T. Mac Munn, *with foreword by Field-Marshall Earl* Roberts. — London, Adam and Charles Black, 1911; in-8°.

Aurousseau (Léonard). *A propos d'un récent ouvrage sur le Champa* (Extrait). — Hanoï, 1914; in-8°. [A.]

Barton (George A.). *Sumerian Business and Administrative Documents from the earliest Times of the Dynasty of Agade...* — Philadelphia, University Museum, 1915; in-4°. [Dir.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 107e fasc. : Graillot (Henri). *Le culte de Cybèle, mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain.* — Paris, Fontemoing et Cie, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Bishop (Mrs.). *Korea and her Neighbours, A Narrative of Travel, with an Account of the Vicissitudes and Position of the Country.* With Maps and Illustrations. — London, John Murray, 1905; 2 vol. pet. in-8°.

Blanc (Charles). *Voyage de la Haute Égypte. Observations sur les arts égyptien et arabe.* — Paris, Henri Loones, 1876; gr. in-8°.

Blumhardt (J. F.). *A supplementary Catalogue of Marathi and Gujarati Books in the British Museum.* — London, sold at the British Museum, 1915; in-4°. [Dir.]

Brown (Robert). *The Story of Africa and its Explorers.* Special edition, with Rembrandt Photogravure Plates, full page Engravings, and numerous other Illustrations. — London, Cassell and Company, s. d.; 4 vol. pet. in-4°.

Budge (E. A. Wallis). *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt, edited, with English Translation.* With forty Plates and twenty Illustrations in the Texts. — (London.) Printed by order of the Trustees, sold at the British Museum, 1915; pet. in-8°. [Dir.]

Burgess (James). *The Chronology of modern India for four hundred years from the Close of the fifteenth Century A. D., 1494-1894.* — Edinburgh, John Grant, 1913; pet. in-8°.

The Burney Papers, III, 2; IV, 1-2; V, 1. — Bangkok, 1913; in-8°. [Vajirañana National Library.]

Calani (Aristide). *Scene dell' insurrezione indiana, descritte...* — Milano e Verona, Civelli Giuseppe, 1858; in-8°.

*Cardozo de Bethencourt. *Catalogo das obras referentes á guerra da Peninsula.* — Lisboa, por ordem e na Typographia da Academia, 1910; in-8°.

Castonnet des Fosses (H.). *L'Inde française avant Dupleix.* — Paris, Challamel aîné; Angers, Germain et G. Grassin, 1887; gr. in-8°.

Chantre (Mme B.). *A travers l'Arménie russe.* — Paris, Hachette et Cie, 1893; gr. in-8°.

Chavannes (Édouard). *Mission archéologique dans la Chine septentrionale.* Tome I, deuxième partie : La sculpture bouddhique. — Paris, Ernest Leroux, 1915; gr. in-8°. [M. I. P.]

The Chino-Japanese Negociations. Chinese Official Statement, with Documents and Treaties with Annexures. — Peking, 1915; pet. in-8°. [Don de M. A. Vissière.]

Consiglieri Pedroso (Z.). *Catalogo bibliographico das publicações relativas aos descubrimentos portuguezes.* — Lisboa, Imprenta Nacional, 1912; in-8°. [Académie des Sciences de Lisbonne.]

**The Crawfurd Papers.* A Collection of Official Records relating to the Mission of Dr. John Crawfurd sent to Siam by the Government of India in the year 1821. Printed by Order of the Vajirañana National Library. — Bangkok, 1915; in-8°.

Dalton (Sir Cornelius Neale). *The Life of Thomas Pitt.* — Cambridge, at the University Press, 1915; in-8°. [Dir.]

Dahl (George). *The Materials for the History of Dor.* — Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1915; in-8°. [Dir.]

Delaporte (L.). *Les Monuments du Cambodge. Études d'architecture khmère publiées par* L. Delaporte, *d'après les documents recueillis au cours des deux missions qu'il a dirigées en 1873 et en 1882-1883, et de la mission complémentaire de* M. Faraut, *en 1874-1875.* 1re livraison. — Paris, Ernest Leroux, 1914; gr. in-fol. [M. I. P.]

The Dinkard. The original Pahlavi Text... Translations... by Darab Dastur Peshotan Sanjana, vol. 14. — London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1915; in-8°. [Don de M. H. C. D. Adenwala.]

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et

philologiques. Annuaire 1915-1916. — Paris, Imprimerie Nationale, 1915; in-8°. [M. I. P.]

Encyclopédie de l'Islam, 21[e] livraison. — Leyde, E. J. Brill; Paris, Auguste Picard, 1915; gr. in-8°. [Dir.]

Enselme (H.). *A travers la Mandchourie. Le Chemin de fer de l'Est Chinois, d'après la mission du capitaine* H. de Bouillane de Lacoste *et du capitaine* Enselme. Préface du comte G. du Chaylard. — Paris, J. Rueff, 1904: in-18.

Exposition Universelle et Internationale de San Francisco. La Science française. — Paris, Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, 1915; 2 vol. in-8°. [M. I. P.]

Fyfe (H. Hamilton). *The New Spirit in Egypt.* — Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1911; pet. in-8°.

Galland (Charles de). *Histoire du Collège, du Grand Lycée d'Alger et du Petit Lycée de Ben-Aknoun, 1883-1889.* Avec une préface sur l'instruction publique en Algérie. — Alger, Adolphe Jourdan, 1889; gr. in-8°.

Gazetteers. *Assam District Gazetteers.* Supplements to volumes I, III, IX. — Shillong, Assam Secretariat Press, 1914; 3 vol. gr. in-8°.

Burma Gazetteers. Henzada District, vol. A. — Rangoon, Government Printing, 1915; pet. in-8°.

Central Provinces District Gazetteers, Damoh and Yeotmal District. B. Vol. Statistical Tables (1891-1911). — Allahabad, The Indian Press, 1914; pet. in-4°.

Central Provinces District Gazetteers. Addenda and Corrigenda to the B. Volumes of the Bislapur, Drug, Mandla, Saugor and Seoni Districts Gazetteers, for the year 1912-1913. — S. l. n. d.; pet. in-4°.

Gazetteer of the Bombay Presidency, volumes B. — II. Surat and Broach. — III. Kaira and Panch Mahals. — V. Cutch, Palanpur, Mahi Kantha. — VI. Rewa Kantha, Cambay and Surat Agency. — VIII. Kathiawar. — XII. Khandesh and Mehwa's Estates. — XXI. Belgaum. — XXIV. Kolhápur and Southern Mahratta Jachírs. — Bombay, Government Central Press, 1914; in-8°.

Punjab District Gazetteers. Vol. XXI A : *Gurdaspur District*, with Maps. Lahore, Government Printing, 1915; pet. in-4°.

Guesdon (Joseph), *Dictionnaire cambodgien-français.* Fasc. I[er]. — Paris, Plon-Nourrit et C[ie], 1914; gr. in-8°. [M. I. P.]

Hearn (Lafcadio). *Letters from the Raven, being the Correspondence of Lafcadio Hearn with Henri Watkin.* With Introduction and critical Comment by the Editor Milton Bronner. — London, Archibald Constable and Co., 1908; in-8°.

Hrishīkésa Sastrī. *A descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College.* N°s 30-31. — Calcutta, 1913-1915; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Jónsson (Finnur.) *Eirspennil, Am 47 fol. Nóregs konunga sogur. Magnus godi. — Hákon gamli.* Tredje hefte. — Kristiania, Trykt i Julius Thomtes Boktrukkeri, 1915; in-8°. [Norske Historiske Kildeskriftskommission.]

Kaye (G. R.). *Indian Mathematics.* — Calcutta and Simla, Thacker, Spink and Co., 1915; pet. in-8°. [A.]

Kern (Prof. H.). *Verspreide Geschriften*, III. — Voor-Indië slot Achter-Indië, eerste Gedeelte. — 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, in-8°. [Don de l'Institut royal des Indes Néerlandaises.]

Khaïrallah (K. T.). *La question du Liban.* Allocution de M. Denys Cochin. — Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1915; in-18. [A.]

Laufer (Berthold). *The Story of the Pinna and the Syrian Lamb* (Extrait). — Chicago, Field Museum of Natural History, 1915; in-8°. [A.]

Lelièvre (A.-E.) et Clouqueur (Ch.-A.). *Pagode de Dakao.* — Saïgon, C. Ardin, 1914; gr. in-4°. [Don de la Commission archéologique de l'Indo-Chine.]

List of Sanskrit and Hindi Manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1913-1914. — Allahabad, Government Press, 1915; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1914-1915. — Allahabad, Government Press, 1915; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

List of works in the New York Public Library relating to Persia. — The New York Public Library, 1914; gr. in-8°. [Dir.]

Lulius van Goor (Maria E.). *De buddhistische Non geschetst naar gegevens der Pāli-Literatur.* — Leiden, E. J. Brill, 1915; in-8°. [Éd.]

Lynch (George). *Corée, Chine et Mandchourie. Les convoitises russes et*

japonaises. (The Path of Empire.) Traduit de l'anglais par G. GILUNCY. — Paris, Dujarric et Cie. 1904; in-18.

MACARTNEY (Lord). *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie fait dans les années 1792, 1793 et 1794...* traduit de l'anglais, avec des notes, par J. Castéra. Seconde édition, augmentée. — Paris, J. Bouisson, an VII: 5 vol. in-8°, fig.

MAZZARELLA (Giuseppe). *L'incapacità naturale di contrattare nell' antico diritto indiano* (Extrait). — Roma, presso la «Rivista Italiana di Sociologia», 1915: in-8°. [A.]

MEILLET (A.). *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes.* Quatrième édition revue et corrigée. — Paris, Hachette et Cie, 1915; in-8°. [Éd.]

**Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire,* t. XX. GAUTHIER (Henri). *Le Livre des rois d'Egypte,* III, 2. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1914-1915: 2 vol. in-4°.

— T. XXXVIII. BERCHEM (Max VAN) et FATIO (Edmond). *Voyage en Syrie,* II, 2. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut d'archéologie orientale, 1915; gr. in-4°.

MERCER (Rev. Samuel A. B.). *The Ethiopic Liturgy, its Sources, Development, and present Form.* — Milwaukee, The Young Churchman Company, 1915; in-8°. [Dir.]

MIRZA MUHAMMAD QAZWINI. *Deux documents inédits relatifs à Behzâd* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8°. [A.]

MONCHICOURT (Ch.). *L'Expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba.* (Essai bibliographique. — Récit de l'expédition. — Documents originaux.) — Paris, Ernest Leroux, 1913: in-8°. (Éd.)

MUFFADDAL (AL-) IBN SALAMA. *The Fākhir, edited from Manuscripts at Constantinople and Cambridge,* by C. A. STOREY. Printed for the Trustees of the «De Goeje Fund». — Leyden. E. J. Brill, 1915; in-8°. [Dir.]

Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Lavigerie, de Saint-Louis de Carthage. Supplément II, par M. J. MARTIN. — Paris, Ernest Leroux, 1915; in-8°. [M. I. P.]

MU'TAMID. *The Poems of Mu'tamid, King of Seville, rendered into English Verse by* DULCIE LAURENCE SMITH, *with an Introduction.* — London, John Murray, 1915; in-16. [Éd.]

NEHLIL (M.). *Lettres chérifiennes.* (*128 documents reproduits en fac-*

similé.) Première partie. Textes. — Paris. E. Guilmoto, s. d.: in-4°. [Éd.]

Oaten (Edward Farley). *A Sketch of Anglo-Indian Literature.* — London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1908; pet. in-8°.

Orsey (Rev. Alex. J. D. d'). *Portuguese Discoveries Dependences and Missions in Asia and Africa.* — London, W. H. Allen and Co., 1893; pet. in-8°.

Pearse (Colonel Hugh). *Memoir of the Life and Military Services of Viscount Lake, Baron Lake of Delhi and Laswaree. 1744-1808.* — Edinburgh and London, William Black, Wood and Sons, 1908; in-8°.

Playfair (Sir Robert Lambert). *A Bibliography of Algeria.* — London, John Murray, 1889; in-8°.

Prestage (Edgard), e Azevedo (Pedro d'). *Registos parochiaes de Lisboa. Registo da freguesia de Santa Cruz do Castello, desde 1536 até 1628.* Publicado com Introducção, Notes e Indice. — Coimbra, Imprensa da Universidade, 1913: gr. in-8°. [Académie des Sciences de Lisbonne.]

**Publications de l'École française d'Extrême-Orient.* Cordier (Henri). *Bibliotheca indosinica*, vol. IV. — Paris, Ernest Leroux, 1915: in-8°.

Rangacharya (M.) and Kuppuswami Sastri (S.). *A descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. XVIII-XIX, Stottras. — Madras, Government Press, 1914-1915; 3 vol. [Gouvernement de l'Inde.]

Rawlinson (H. G.) *Shivâjî, the Marâthâ, his Life and Times.* — Oxford, at the Clarendon Press, 1915; pet. in-8°. [Dir.]

Records of Fort St. George. French Correspondence, Public Sundries, N° 8 (a) 1, 1750. — Sundry Book, Public Department, 1758-1759. — Country Correspondence, Military Department, 1858. — Letters from Fort St. George to subordinate Factories, 1679, 1688. — Madras, Superintendent Government Press, 1914: in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Renan (Ernest). *Fragments intimes et romanesques.* — Paris, Calmann-Lévy, s. d.; in-18.

— *Ma sœur Henriette.* Avec illustrations d'après Henri Scheffer et Ary Renan. — Paris, Calmann-Lévy, s. d.: in-8°.

— *Patrice.* Avec illustrations d'après Ary Renan. — Paris, Calmann-Lévy, s. d.: in-8°.

— *Histoire des origines du Christianisme. Index général, avec une carte*

de l'extension du Christianisme vers 180. — Paris, Calmann-Lévy, 1884; in-8°.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1915. — Rangoon, Government Printing, 1915; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

REUTER (J. N.). *Some Buddhist Fragments from Chinese Turkestan in Sanskrit and «Khotanese»* (Extrait). — London, Luzac and Co., s. d.; in-8. [A.]

*RIBEIRO (Victor). *A fundadora da egreja do Colegio de Santo Antão (da Companhia de Jesus) e a sua sepultura.* Noticia documental apresentáda á Academia das Sciencias. — Coimbra, Imprensa da Universidade, 1911; gr. in-8°.

RIBERA Y TARRAGÓ (Julián). *Discursos leidos ante la Real Academia de la Historia, en la receptión publica del Señor D. Julián Ribera y Tarragó, el dia 6 de junio 1915.* — Madrid, «Imprenta Iberica», 1915; gr. in-8°. [A.]

**Royal Historical Research Society. Evidence regarding Ayuddhya* (traduction siamoise, avec préface par le prince Damrong). — Bangkok, Vajirañana National Library, B. E. 2457; in-8°.

SCHOFF (Wilfred H.). *Parthian Stations by Isidore of Charax.* An account of the Overland Trade Route between the Levant and India in the first Century B.C. The Greek Text, with a Translation and Commentary. — Philadelphia, The Commercial Museum, 1914; in-8°. [Dir.]

Serat Tjentini... Kawedalaken kalian wragadipoen Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Djilid V-VIII. — Betawi, Rugrok en Co., 1914-1915; 2 vol. in-4°. [Dir.]

SHUSTER (W. Morgan). *The Strangling of Persia. A Record of European Diplomacy and Oriental Intrigue.* — London, T. Fisher Unwin, s. d.; in-8°.

Sixteen Tables of Thai Alphabets current in Siam. — Bangkok, Vajirañana National Library, 1914; gr. in-8°. [Don de la Commission archéologique de l'Indo-Chine.]

SMET (Joseph DE). *Lafcadio Hearn. L'Homme et l'Œuvre.* — Paris, Mercure de France, 1911; in-18.

STEWART (Col. C. E.). *Through Persia in disguise.* — London, George Routledge and Sons, 1914; in-8°.

THALASSO (Adolphe). *L'Art ottoman. Les peintres de Turquie.* — Paris, Librairie artistique internationale, s. d.; in-4°.

Titles of the Royal Family from the establishment of the Dynasty in Bangkok 1782 up to 1910. Edited by Prince SOMNOT AMORABANDHU, with a Preface by Prince DAMRONG. — Bangkok, Vajirañana National Library, 1914; in-8°. [Don de la Commission archéologique de l'Indo-Chine.]

TRÜBNER'S *Catalogue of Dictionaries and Grammars of the principal Languages and Dialects of the World.* Second edition. — London, Trübner and Co., 1882; in-8°.

University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section. VII, 1. UNGNAD (Arthur). *Babylonian Letters of the Hammurabi Period.* — X, 1. LANGDON (Stephen). *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man.* — Philadelphia, 1915; in-4°. [Dir.]

VEIGA BEIRÃO (Francisco Antonio DA). *Direito commercial portuguez. Esboço do Curso professado pelo lente cathedratico de Instituto superior de commercio.* — Coimbra, Imprensa da Universidade, 1912; in-8°. [Académie des Sciences de Lisbonne.]

WATT (Sir George). *Indian Art at Delhi, 1903, being the Official Catalogue of the Delhi Exhibition, 1902-1903.* The Illustrative Part by PERCY BROWN. — Calcutta, Government Printing, s. d.; gr. in-8°.

WENCKSTERN (Fr. von). *Bibliography of the Japanese Empire...* Vol. II, comprising the literature from 1894 to the middle of 1906. — Tokyo: Osaka, and Kyoto: The Maruzen Kabushiki Kaisha, 1907; gr. in-8°.

WOODS (James Haughton). *The Yoga-System of Patañjali...* translated from the Original Sanskrit. — Cambridge, Massachusetts, The Harvard University Press, 1914; gr. in 8°. [A.]

WOOLLEY (C. Leonard) and LAURENCE (T. E.). *Carchemish. Report on the Excavations at Djerabis on behalf of the British Museum.* Part I, *Introductory*, by D. HOGARTH. — British Museum, 1914; gr. in-4°. [Dir.]

II. PÉRIODIQUES.

**Academia das Sciencias de Lisboa. Actas das assembleias gerais*, II. — *Actas das Sessões da primeria Classe*, II. *Boletim bibliographico*, I, 1-2. — *Boletim da segunda Classe*, III, 5-7; IV-VII. — Lisboa, Imprensa Nacional, 1910-1914; 4 vol. in-8°.

* *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*,

décembre 1914-juin 1915. — Paris, Auguste Picard, 1914-1915; in-8°.

*L'Afrique française, avril-septembre 1915. — Paris, 1915; in-4°.

Akhbâr el-Harb, n°s 31-69. — Alger, 1915; in-folio. [Gouvernement général de l'Algérie.]

*American Journal of Archæology, Second Series, XIX, 2-3. — Concord, N. H., The Rumford Press, 1915; in-8°.

*The American Journal of Philology, n°s 142-143 (XXVI, 2). — Baltimore, 1915; in-8°.

*The American Journal of Semitic Language and Literatures, XXXI, 34; XXII, 1. — Chicago, The University of Chicago Press, 1915; in-8°.

*Ararat, 1915, 1-5. — Etchmiadzin, 1915; in-8°.

*The Asiatic Review, VI, 16-20. — London, 1915; in-8°.

*L'Asie française, avril-juillet 1915. — Paris, 1915; in-4°.

*Bessarione, 35-36, 1899, et XIX, 1-2. — Roma, 1915; in-8°.

*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXXI, 1-2. — 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1915; in-8°.

*Boletin de la Real Academia de la Historia, LXVI, 5-6; LXVII, 1-6. — Madrid, Fortanet, 1915; in-8°.

Bollettino delle publicazioni italiane ricevute per diritto di stampa. Indice alfabetico, 1914. Num. 173-180, 1915. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1914-1915; in-8°. [Dir.]

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, VII, 1. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1915; in-8°. [Dir.]

*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, XIV, 7-9. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914; gr. in-8°.

*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, XII, 1. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1915; in-4°.

*Bulletin de littérature ecclésiastique, n° 10, 1914. — Toulouse et Paris, 1915, in-8°.

Comité des travaux historiques. Bulletin de la Section de Géographie, tome XXIX, année 1914. — Paris, Imprimerie Nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1914; in-8°. [M. I. P.]

*Epigraphia Indica, XII, 4. — Calcutta and Bombay, s. d.; in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

The Geographical Journal, August-December 1915. — London, 1915; in-8°.

**La Géographie*, XXX, 3-4. — Paris, Masson et Cie, 1915; gr. in-8°.

**Giornale della Società Asiatica Italiana*, XXVI, 1-2. — Firenze, Libreria Internazionale, 1915; in-8°.

**Le Globe*. Bulletin 19, 14 avril 1915. — Genève, R. Burkhardt, 1915; in-8°.

India, April 23-December 31, 1915. — London, 1915; in-fol. [Dir.]

**The Indian Antiquary*, March-June 1915. — Bombay, British India Press, 1915: in-4°.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, LXXV, 4: X, 10-11: XI, 1-6, 1915. — Calcutta, 1915; in-8°.

Journal des Savants, janvier-septembre 1915. — Paris, Hachette et Cie, 1915; in-4°. [M. I. P.]

**The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, N° LXVIII (XXIV, 1). — Bombay, 1915; in-8°.

**Journal of the Gypsy Lore Society*, New Series, 1. — Edinburgh University Press, 1915; in-8°.

**Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*. Volume XLVI, 1915. — Shangai, Kelly and Walsh, 1915; in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, April-October 1915. — London, 1915; in-8°.

* *The Journal of the Siam Society*, XI, 1. — Bangkok, 1914; in-8°.

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXV, 11-12: XXVI, 1-4. — London, 1914-1915: pet. in-8°.

The Maha-Bodhi and the United Buddhist World, XXIII, 3-4. — Colombo, Maha Bodhi Press, 1915; in-8°. [Dir.]

**Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, V, 3. — Calcutta, 1915; in-4°.

Memoirs of the National Academy of Sciences. Vol. XII, 3. Pogue (Joseph E.). *The Turquoise*. — Washington, 1915; in-4°. [Dir.]

**Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XV B. — Tokyo, 1914; in-8°.

**Le Monde oriental*, IX, 1-2. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1915; gr. in-8°.

The Moslem World, V, 3-4. — London, Christian Literature Society for India, 1915; in-8°.

Le Muséon, 3e série, I, 1. — Cambridge, at the University Press, 1915; in-8°. [Dir.]

**Notulen... van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LIII, 1-2. — Batavia, G. Kolff en Co., 1915; in-8°.

**Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië. Oudheidkundig Verslag*, 1915, 1-2. — Batavia, Albrecht en Co., 1915; in-8°.

**Palestine Exploration Fund. Quaterly Statement*, July-October 1915. — London, 1915; in-8°.

**Polybiblion*, avril-décembre, 1915. — Paris, 1915; in-8°.

**Rapporten van der Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indi* 1914. — Batavia, Albrecht en Co., 1915; pet. in-4°.

**Revue archéologique*, janvier-août 1915. — Paris, Ernest Leroux, 1915; in-8°.

**Revue biblique*, janvier-octobre 1915. — Paris, Victor Lecoffre, 1915; gr. in-8°.

**Revue critique*, 49e année, nos 15-52. — Paris, Ernest Leroux, 1915; in-8°.

**Revue des Études juives*, n° 136. — Paris, Durlacher, 1914; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, vol. XXIX-XXX. — Paris, Ernest Leroux, 1914-1915; in-8°.

**Revue indochinoise*, XVIII, 3-8. — Hanoï, 1915; in-8°.

The Rikugo-Zasshi, nos 409-415. — Tōkyō, Tōitsu Kristokyo Kōdōkwai, 1915; in-8°. [Don de M. F. Nau.]

* *Rivista degli studi orientali*, VI, 6. — Roma, presso la Regia Università, 1915; in-8°.

**Sphinx*, XVIII, 6; XIX, 1-2. — Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1914; in-8°.

**Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LVII, 1. — Batavia, Albrecht en Co., 1915; in-8°.

T'oung Pao, décembre 1914-mai 1915. — Leide, E. J. Brill, 1914-1915; in-8°.

* *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1913, vol. XLIV. — Boston, Mass., Ginnt and Company, s. d.: in-8°.

**Transactions and Proceedings of the Japan Society, London*, XII, 1-2; XIII, 1. — London, 1913-1915; in-8°.

**Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, VI, 1. — Seoul, 1915; in-8°.

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LXI, 3-4. — Batavia, Albrecht en Co., 1913; in-4°.

**Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XVI. — Tokyo, 1914; in-8°.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VI, XIE SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.

